

✓  
**BOLLETTINO  
DELLA  
SOCIETÀ DI STUDI  
VALDESI**



PER  
LL  
DEP

ANNO CXXXII

CLAUDIANA

# BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

Rivista di studi e ricerche concernenti il Valdismo  
e i movimenti di riforma religiosa in Italia

*Comitato scientifico della Società:* Marina Benedetti, Milano - Peter Biller, York - Luciana Borghi Cedrini, Torino - Emidio Campi, Zürich - Pietro Clemente, Firenze - Antonio Di Grado, Catania - Alain Dufour, Genève - Olivier Fatio, Genève - Massimo Firpo, Torino - Franco Giaccone, Roma - Philippe Joutard, Parigi - Domenico Maselli, Lucca - Grado G. Merlo, Milano - Giovanni Miccoli, Trieste - Pierrette Paravy, Grenoble - Alexander Patschowsky, Konstanz - Paolo Ricca, Roma - Giorgio Rochat, Torino - Gian Paolo Romagnani, Verona - Ugo Rozzo, Udine - Kurt Victor Selge, Berlin - Geoffrey Symcox, Los Angeles - Tullio Telmon, Torino - Giorgio Tourn, Rorà.

*Seggio della Società:* Susanna Peyronel, presidente - Gabriella Ballesio, vicepresidente - Matteo Rivoira, segretario - Giorgio Ceriana Mayneri, cassiere - Dino Carpanetto, Daniele Lupo Jallà, Bruno Rostagno.

*Revisori dei conti:* Bruno Mathieu, Gloria Rostaing.

*Comitato redazionale del Bollettino:* Dino Carpanetto, Gianclaudio Civale, Davide Dalmas, Albert de Lange, Marco Fratini, Gianmario Italiano, Susanna Peyronel, Matteo Rivoira.

*Direttore Responsabile del Bollettino:* Daniele Lupo Jallà c/o Società di Studi Valdesi, Via Beckwith, 3 - 10066 Torre Pellice (To).

*Amministrazione:* Via Beckwith, 3 - 10066 Torre Pellice

Tel. e Fax: 0121 - 93.27.65 - e-mail: [segreteria@studivaldesi.org](mailto:segreteria@studivaldesi.org)

*Abbonamento annuo al Bollettino:* enti, biblioteche, e persone fisiche non associate: Italia Euro 20,00, estero Euro 26,00.

Per l'abbonamento al Bollettino utilizzare il c/c postale n. 60480597 intestato a Claudiana srl, Via San Pio V 15, 10125 Torino, specificando la causale «Bollettino della Società di Studi Valdesi».

*Quote di associazione alla SSV:* Italia Euro 32,00, estero Euro 37,00. Utilizzare il c/c postale n. 14389100 oppure il c/c bancario (IBAN IT 95 E 03359 01600 100000123583) intestato a Società di studi valdesi, Via Beckwith 3, 10066 Torre Pellice (To).

Prezzo del presente Bollettino: Euro 12,00

I Saggi vengono sottoposti in forma anonima a due *referee*. Le Note e Documenti e le Recensioni vengono sottoposti col nome dell'Autore alla Redazione.

I manoscritti vanno inviati al Comitato redazionale del Bollettino.

Le opere da recensire debbono essere inviate in duplice copia.

Progetto sostenuto con i fondi otto per mille della Chiesa Valdese (Unione delle chiese metodiste e valdesi).

# BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

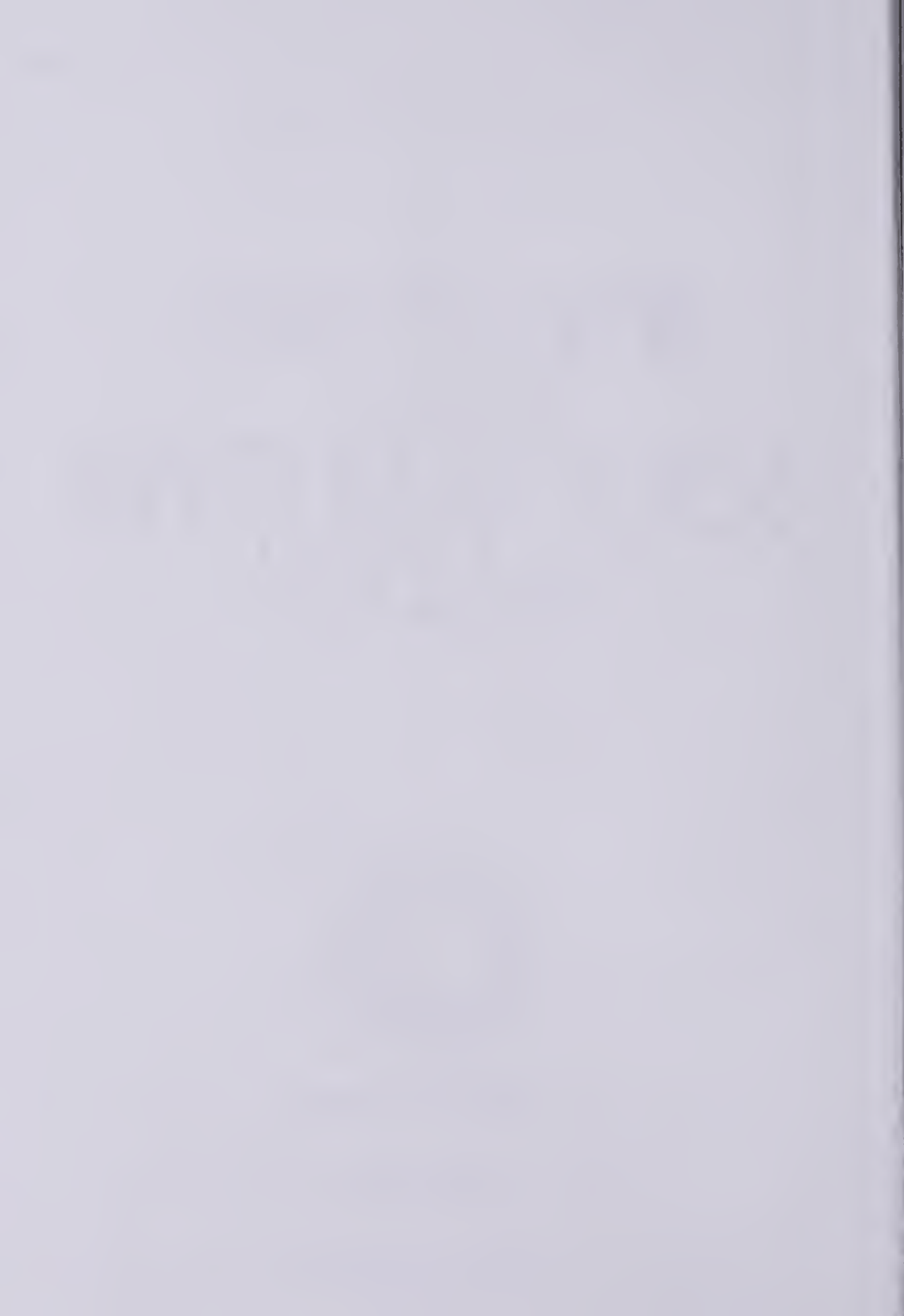


LIBRARY OF PRINCETON

FEB 23 2016

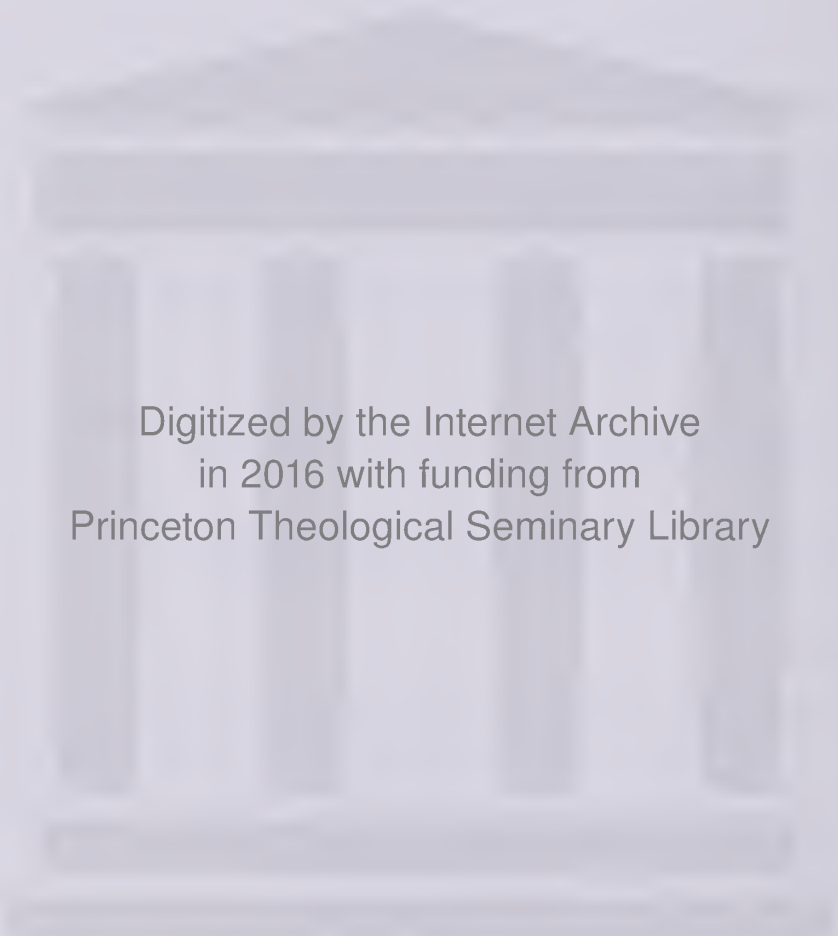
THEOLOGICAL SEMINARY

CLAUDIANA



INDICE

LUCIO BIASIORI, <i>Tra Machiavelli e Reginald Pole: Migliore Cresci e la Vita del Principe (1544)</i>	5
ANGELA DE BENEDICTIS, <i>Tirannide e resistenza lecita nelle fonti giuridiche italiane di Althusius: crimine di lesa maestà e problema costituzionale</i>	27
MARINA CAFFIERO, <i>Zone di contatto. Da Cipro a Malta: la doppia identità di Melena/Maria, tra islam e cristianesimo</i>	49
MARCELLO GRIFÒ, « <i>Being at once Catholic and Protestant</i> ». <i>Enrico di Campello e la Chiesa Cattolica Italiana</i>	69
RECENSIONI	105
<p>Daniela Müller, <i>Frauen und Häresie. Europas christliches Erbe</i> (F. Tascia); Giuseppina Minchella, <i>Frontiere aperte. Musulmani, ebrei e cristiani nella Repubblica di Venezia (XVII secolo)</i> (S. Peyronel Rambaldi); David van der Linden, <i>Experiencing Exile. Huguenot Refugees in the Dutch Republic, 1680-1700</i> (D. Carpanetto); Stefano Gagliano, <i>Lotta per l'Italia laica e protestantesimo (1948-1955)</i> (P. Zanini)</p>	
ABSTRACTS	123
VITA DELLA SOCIETÀ	129
NORME REDAZIONALI	145



Digitized by the Internet Archive  
in 2016 with funding from  
Princeton Theological Seminary Library

<https://archive.org/details/bollettinodellas2172soci>

# Tra Machiavelli e Reginald Pole: Migliore Cresci e la *Vita del Principe* (1544)

LUCIO BIASIORI\*

1. La presenza delle opere di Machiavelli negli ambienti legati alla diffusione in Italia della Riforma e dell'esilio europeo per motivi religiosi degli italiani è da tempo oggetto dell'interesse degli storici. Da un lato l'attenzione del segretario fiorentino alla religione, non solo come *instrumentum regni* ma come collante per ogni compagine sociale, e dall'altro le implicazioni politiche della Riforma italiana hanno fatto sì che gli intrecci tra le due tradizioni siano molteplici<sup>1</sup>. Ciò è valido per ogni incrocio fra tradizioni politico-religiose diverse, ma lo è in misura ben maggiore in questo caso, data l'estrema complessità sia della ricezione delle opere di Machiavelli, che conobbe una gamma di reazioni diversissime, sia delle correnti fondatrici della Riforma in Italia, dove la protesta di Lutero si innestò su un retroterra autoctono fatto di anticlericalismo, profetismo popolare e spiritualismo benedettino, e dove un peso fortissimo ebbero proposte che provenivano da e portavano a mondi molto diversi da quello del protestantesimo, come la predicazione religiosa di Erasmo e quella di Juan de Valdés<sup>2</sup>.

Un caso in cui la complessità di tali tradizioni e dei loro incroci si mostra in modo lampante è quello del fiorentino Migliore Cresci. Su questo nipote dell'omonimo amico di Marsilio Ficino, non possediamo ancora un quadro biografico soddisfacente<sup>3</sup>. Sappiamo che in gioventù era stato simpatizzante della parte repubblicana, che nel 1534 era diventato priore e poi, come altri storici fiorentini prima di lui – quali Antonio Brucioli, Bernardo Segni, Benedetto Varchi e, prima ancora, lo stesso Machiavelli – si era offerto al servizio dei Medici.

---

\* lucio.biasiori@gmail.com

<sup>1</sup> Cfr. CANTIMORI 2014. Sulla sua scia hanno sottolineato la presenza di Machiavelli nella Riforma italiana GINZBURG, PROSPERI 1975, p. 16, e negli ambienti degli esuli *religionis causa* PERINI 1969. PROCACCI 1995 auspicava che tali intrecci fossero «ulteriormente approfonditi ed estesi» (p. 41), mentre più scettico verso un confronto di questo tipo si è mostrato FRAJESE 1997. Tali aspetti sono sottovalutati nel pur ricco libro di ANGLO 2005.

<sup>2</sup> Nell'ordine: NICCOLI 2005, NICCOLI 1987; PROSPERI 2000; SEIDEL MENCHI 1987; FIRPO 2015.

<sup>3</sup> Pochi sono i dati offerti da VIGILANTE 1984.



Frutto di questo passaggio di Cresci dalle simpatie repubblicane alla fedeltà medicea è un trattato, rimasto manoscritto, dal titolo *La vita del Principe ovvero trattato dei doveri del Principe* (1544) dedicato a Cosimo I<sup>4</sup>. Parimenti manoscritta rimase un'altra opera da lui composta, la *Storia italiana* dal 1525 al 1546, pubblicata solo all'inizio del secolo scorso, ma che, al di là di quanto si possa fare in questa sede, andrà di nuovo analizzata alla luce delle novità nel frattempo emerse sulla biografia di Cresci<sup>5</sup>.

La maggior parte della sua vita trascorse tra la Toscana e il Lazio, soprattutto dopo che il 30 marzo 1544 – una settimana dopo aver consegnato la *Vita del Principe* a Cosimo – divenne «maestro dei corrieri» del duca presso la corte papale<sup>6</sup>. Da quel momento Cresci dovette risiedere a Roma con la moglie Cornelia Strozzi, in quello che oggi è palazzo Medici-Clarelli in Via Giulia, appartenuto prima ad Antonio da Sangallo il giovane e fatto poi decorare dallo stesso Cresci con un ciclo di affreschi, oggi perduto ma riprodotto da Letarouilly e teso ad esaltare la dinastia medicea<sup>7</sup>. Come Machiavelli, anche Cresci alternò alla riflessione l'azione politica in prima persona: all'inizio degli anni cinquanta lo troviamo, infatti, commissario mediceo a Staggia, nel senese, intento a frenare gli abusi delle truppe spagnole sulla popolazione nel delicato momento della cacciata da Siena della guarnigione imperiale e della preparazione della guerra che nel 1555 avrebbe portato definitivamente Siena nell'orbita medicea<sup>8</sup>.

2. Il testo della *Vita del Principe* non è riducibile al solo intento encomiastico e di carriera con cui pure nacque. Del resto, anche il *Principe* fu composto da Machiavelli per rientrare nelle grazie dei Medici, a seguito della sua presunta implicazione nella congiura del Boscoli del 1512 e – sia detto per inciso – ebbe molto meno successo dell'operetta del Cresci, visto il perentorio ordine del vero padrone di Firenze, il cardinale Giulio de' Medici, futuro Clemente VII, di «non

<sup>4</sup> BNCF, Magl. 30, 147, d'ora in poi *Vita del Principe*. Seguo questo titolo, piuttosto che quello di «Doveri del principe», perché è quello implicitamente usato da Cresci («mi posi a scrivere la vita di un principe», f. 1v) e, come vedremo, dai suoi interlocutori. Il manoscritto è stato steso da due mani diverse, delle quali una, quella dello stesso Migliore Cresci, ha scritto la prefazione e le correzioni, un'altra il resto del testo.

<sup>5</sup> Cfr. CRESCI 1905.

<sup>6</sup> ASFI, *Mediceo del principato*, 396, cc. 153-154 (copia della licenza). Sempre nel 1544 gli nacque la figlia Isabella, morta a soli 18 anni e sepolta nella chiesa romana di San Clemente. Cfr. MANNI 1740, p. 133.

<sup>7</sup> Cfr. CAMPITELLI 2005, p. 102.

<sup>8</sup> ASFI, *Mediceo del Principato*, 413A, ff. 675, 777, 1080, 1082, 1110, 1197; 414, ff. 3, 13, 148, 226, 273, 274, 423, 511, 546; 414A, ff. 711, 752, 775, 776, 1115, 415, ff. 29, 179, 346, 421.



s'impacciare con Niccolò»<sup>9</sup>. Ciò che emerge fin dalla prima lettura sono due dei «vulgari exempli», ad emulazione dei quali Cresci, «per chontraffare li studiosi e buoni spiriti», aveva composto il suo libretto<sup>10</sup>. Il primo era il *Secretum secretorum*, diffusissimo trattato pseudo-aristotelico composto a Bassora nel X sec. e da lì diffusosi rapidamente in Europa grazie alle traduzioni in latino e volgare, in cui s'immaginava che Aristotele scrivesse una lettera al suo allievo Alessandro Magno su come mantenere lo stato, inteso sia in senso politico sia nell'accezione medica di stato di salute. L'altro era il *Principe* di Machiavelli<sup>11</sup>. Tralasciando per il momento la dedica, andiamo al cuore della trattazione.

Sapere te bisogna come a ciascuno buon principe è di grande importanza e necessità havere dua cose per aforzamento e sostenimento della sostanza del suo principato, regno o imperio: la prima li bisogna havere fortezza di huomini con li quali si difenda et si confermi in quello con nuovi ordini di militia che nelli opportuni tempi e bisogni invincibile si trovi, come usò Romulo, Alessandro Macedone, Pyrrò, l'Africano Scipione, poi Cesare e ne' moderni tempi Giovanni de' Medici, inventore di nuova militia et di huomini ottimamente esperti sotto le bande nere. (...) L'altra è osservare una diretta et universal giustitia (...) togliendo grande arrogantia a li cattivi animi de' populi (...). Sono dua cause per le quali si menano a ubedire i populi e si conducano con affettione al signore. La prima è dentro l'altra è di fuori. Dicendo prima quella di fuori, si è che infra loro si dispensino dovizie di ricchezze (...). Per l'altra causa dentro bisogna al Principe ridurre li animi de' suoi populi alle buone operationi mediante la religione et il segreto delli antichi philosophi e virtuosi spiriti prophetici<sup>12</sup>.

Tali pagine traducono in modo quasi perfetto le primissime battute del *Secretum secretorum*<sup>13</sup>. In modo quasi perfetto, perché, se la sostanza dell'argo-

<sup>9</sup> Cit. in TOMMASINI 1883, II, p. 1065.

<sup>10</sup> *Vita del principe*, f. 1v.

<sup>11</sup> WILLIAMS 2003; MILANI 2001; ZAMUNER 2005. Sul *Secretum* come fonte del *Principe* rimando a BIASIORI c.d.s.

<sup>12</sup> *Vita del Principe*, f. 4 v- 5r.

<sup>13</sup> «Conviene dunque a ciascuno re avere due autorità di necessità che sostenghino il suo regno. L'uno sia la fortezza degli uomini, pe' quali egli è difeso e confortato il suo reame e non averà questo se non è quando e' rectore nelle cose diritte signoreggerà i suoi sudditi (...) E io ti mosterrò la cagione il perché s'inducono i sudditi a ubidire al suo signore. Le cagioni adunque sono due: l'una è strinsica cioè di fuori e l'altra è intrinsica cioè si serve dentro. E io novellamente ti dichiarai la strinsica che dispensi loro le sue ricchezze saviamente (...) E secondo è inducere gli animi alle operationi e questo passa innanzi ed è nel primo grado e impero. El secondo giovamento ha due cagioni cioè la intrinsica e strinsica. La cagione estrinsica è acciò che 'l re

mentazione risale alle pagine dello Pseudo-Aristotele, in due punti Cresci si allontana dalla sua fonte: da un lato aggiunge al «segreto delli antichi philosophi e virtuosi spiriti prophetici» il mezzo della «relligione» per ottenere l'obbedienza dei sudditi; dall'altro elenca una serie di modelli tanto antichi quanto moderni ai quali Cosimo I avrebbe dovuto ispirarsi. Entrambi gli inserti erano ripresi da Machiavelli, in particolare dal capitolo 12 del primo libro dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* che si occupava «di quanta importanza sia tenere conto della religione, e come la Italia, per esserne mancata mediante la Chiesa romana, è rovinata» e del capitolo VI del *Principe*, dove si parlava «de' principati nuovi che s'acquistano con l'arme proprie e virtuosamente» e se ne elencavano gli esempi più illustri<sup>14</sup>. D'altro canto, però, Migliore Cresci non poteva non accorgersi dello scandalo che quelle pagine contenevano, nel loro accostare ai condottieri delle storie profane la figura di Mosé, «che ebbe sí gran precettore»<sup>15</sup>. L'uso spregiudicato che Machiavelli aveva fatto dello strumento neutro della catalogazione non lo lasciò indifferente e infatti, al posto di Mosé, viene inserito prima Giovanni delle Bande Nere (evidente omaggio al dedicatario dell'opera, suo figlio Cosimo) e poi Ferdinando il Cattolico<sup>16</sup>.

---

esserciti giustizia intorno alle possessioni e all'aquistare pecunia de' sudditi perdonando loro e avendo loro misericordia. La cagione intrinseca è il segreto degli antichi e giusti filosofi», Cito da BNCF, Magl., XXX 181, *Segreto de' segreti*, ff. 5 r-v (d'ora in poi *Segreto*). Si tratta della versione più vicina agli usi linguistici di Cresci, che però non si può escludere si fosse servito di un'altra delle innumerevoli edizioni manoscritte o a stampa di quello che, se non fu «the most popular book in the Middle Ages» come ebbe a definirlo THORNDIKE, 1923, p. 267, fu sicuramente «the most widely distributed of all spurious Aristotelian works» (SCHMITT 1986<sup>b</sup>, p. 4).

<sup>14</sup> «<Numa> trovando uno popolo ferocissimo, e volendolo ridurre nelle obediienze civili con le arti della pace, si volse alla religione come cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà» (*Discorsi* I, 11,1). «Ma per venire a quegli che per propria virtù e non per fortuna sono diventati principi, dico che e' più eccellenti sono Moisè, Ciro, Romulo, Teseo e simili. E benché di Moisè non si debba ragionare, sendo suto uno mero esecutore delle cose che li erano ordinate da Dio, tamen debbe essere ammirato, solum per quella grazia che lo faceva degno di parlare con Dio. Ma considerato Ciro e li altri che hanno acquistato o fondati regni, gli troverrete tutti mirabili; e se si considerranno le azioni et ordini loro particolari, parranno non discrepanti da quegli di Moisè, che ebbe sí grande precettore» (*Principe* VI). Le citazioni vengono da MACHIAVELLI 1996, p. 229, p. 131.

<sup>15</sup> Il dibattito sul carattere ironico o meno di quel passaggio si trova accennato in GINZBURG 2003.

<sup>16</sup> «Mostrasi adunque ch'el desiderio del regimento debbe essere di buona fama perché è più durabile, buono et da laudare, né mancò in questo Ciro re de' Persi, Theseo in li Atheniesi, Romulo nei Latini et il catholico Ferdinando re di Spagna», *Vita del Principe*, f. 8v-9r.

3. *Secretum secretorum e Principe*, le due fonti principali del trattato di Cresci, non hanno, come si vede anche da questi primi confronti, lo stesso posto nella sua opera. Se infatti le parti tratte dallo Pseudo-Aristotele sono riprese in maniera letterale (segno che probabilmente Cresci andava scrivendo il suo trattato con il *Segreto* sotto gli occhi<sup>17</sup>), i riferimenti a Machiavelli sono inseriti in maniera più dosata, ma soprattutto meno pedissequa. Evidentemente la sua lezione si era impressa con maggiore incisività nella mente di Cresci, come mostra anche il fatto che la figura di Mosé, pur in un contesto più rispettoso, tornava a esprimere parte della sua forza comparativa.

Adunque impareranno quelli che veranno poi molti secoli le virtù di quei populi che da quel principe saranno bene amaestrati, come fece Moysè allo israelitico populo, Melchisedec alli hebrei, Ligurgo alli lacedemonii, Numa Pompilio a' romani, el falso Maometo a' turchi, alla christiana et vera religione il divin Paulo e 'l magno Constantino et il magno Carlo. Alla quale manca un simil principe che con humana virtù et forza <et> con divina gratia la riordini. Adonca sarà beato e glorioso quel principe che saprà pigliare sì bella et honorata occasione riordinando i populi alla vera scientia del vivere, a buona religione sopra ogn'altra cosa<sup>18</sup>.

Anche se la religione dei «turchi» era stata istituita dal «falso Maometo», mentre la «christiana et vera religione» poteva vantare tra i suoi ordinatori «il divin Paulo e 'l magno Constantino et il magno Carlo», analogo era il ruolo che queste figure avevano svolto, alla pari di Mosé e Melchisedec per il popolo di I-

<sup>17</sup> Analogo è anche il procedimento genealogico, per cui da un vizio (o virtù) si mostra tutto quello che ne discende. «Ragione genera desiderio di giustitia, la giustitia confidentia, la confidentia larghezza, la larghezza familiarità, la familiarità amicitia, l'amicitia vera genera consiglio et aiuto», *Vita del Principe*, f. 8v. Cfr. *Segreto*, f. 11r: «L'odio genera la 'ngiuria. La 'ngiuria genera la pertinacia. La pertinacia genera la iracundia», ma se ne potrebbero citare molti altri. Analoga parafrasi si trova ad esempio ai ff. 5v-6r «Si nota quatro generationi de principi, et quel principe che sarà liberale a se medesimo se debba essere liberale ai sudditi, el principe che sarà avaro a se medesimo se debba essere avaro a li sudditi, un altro sendo avaro a sé sarà bene che sia liberale a' sudditi, l'altro liberale a sé e avaro a' suoi sudditi», dove l'argomentazione è ripresa dal *Secretum secretorum*, al capitolo *De modis regum circa largitatem et avaritiam*. Ma l'esemplificazione potrebbe continuare.

<sup>18</sup> Ivi, f. 14 v. Anche il riferimento all'«occasione» veniva dal capitolo VI del *Principe* («Queste occasioni per tanto feciono questi uomini felici e la eccellente virtù loro fe' quella occasione esser conosciuta: donde la loro patria ne fu nobilitata e diventò felicissima») e dall'esortazione finale (cap. XXVI) a liberare l'Italia dai barbari («Non si debba adunque lasciare passare questa occasione, acciò che la Italia vegga dopo tanto tempo apparire uno suo redentore»), cfr. MACHIAVELLI 1996, pp. 132, 192.

sraele e gli Ebrei (secondo una distinzione tra prima e dopo la Legge stabilita fin dai primordi del Cristianesimo)<sup>19</sup>. L'immagine di un principe che «con humana virtù et forza <et> con divina gratia» fosse capace di «riordinare i populi alla vera scientia del vivere, a buona religione sopra ogn'altra cosa» non era un semplice esercizio umanistico, uno di quelli che Machiavelli avrebbe satireggiato come «repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero» (*Il principe*, cap. XV). Era, al contrario, «verità effettuale della cosa», per usare il seguito del giudizio machiavelliano, dato che si trovava al centro del dibattito politico e ancora più lo sarebbe stato negli anni successivi. Cosimo I, infatti, faceva parte di una vasta schiera di principi italiani che si aspettavano dall'imperatore Carlo V un'azione politica volta, secondo l'auspicio formulato una decina di anni prima da Juan de Valdés, fratello del segretario imperiale Alfonso, ad «aconchiar el mundo y reformar la Iglesia», cioè a svolgere una funzione di riforma che fosse religiosa e politica a un tempo<sup>20</sup>. La vastità di questo fronte, i suoi obiettivi e i linguaggi politici con cui erano perseguiti sono stati messi in luce di recente, con una forte insistenza sull'omogeneità di quest'opposizione politico-religiosa al papato nepotista e corrotto di Paolo III Farnese in nome dell'azione riformatrice dell'impero di Carlo V<sup>21</sup>. Anche per Migliore Cresci il compito di «riordinare i populi» alla vera religione deve venire «per virtù d'un principe», deve essere cioè opera del sovrano secolare. Proprio su questo auspicio si conclude il trattatello, che nel finale raggiungeva il suo punto di maggior somiglianza con Machiavelli.

Con la sua misericordia conserverà e' fedeli et buoni popoli amaestrati et osservanti della Christiana vera et buona religione, la quale per virtù d'un principe et per gratia et potentia de Dio, principe de tutti i principi, facendo questa all'altre false sette superiore, et presto sia, verificandosi i versi che profeticamente disse Virgilio nel principio d'essa.

Ultima Cumei venit iam carminis aetas  
Magnus ab integro seclorum nascitur ordo  
Iam redit et Virgo redeunt Saturnia regna

<sup>19</sup> Cfr. HARVEY 2001.

<sup>20</sup> Cit. in FIRPO 2001, p. 257.

<sup>21</sup> BONORA 2014. Per quanto riguarda Cresci, nonostante affermasse che il sacco di Roma fosse stato più crudele della distruzione di Troia, Gerusalemme e Cartagine, riconosceva il carattere provvidenziale di tale impresa, avvenuta «con l'aiuto de' cieli» (CRESCI 1905, p. 58). Cfr. anche la prefazione di Oxilia, dove si insiste sul carattere «generalmente oggettivo» e «senza fremito» del suo racconto (p. 13).



Iam nova progenies coelo demittitur alto  
 Tu modo nascenti puero quo ferrea primum  
 Desinet; ac toto surget gens aurea mundo<sup>22</sup>.

I lettori – primo tra tutti il duca, dal momento che l'opera fu pensata per una circolazione manoscritta e non andò mai in stampa – avranno certamente colto l'esplicita ripresa del finale in ascesa del *Principe*, compresa la citazione poetica, tratta dalla quarta egloga di Virgilio, e destinata, come i versi di Petrarca citati da Machiavelli in chiusura del suo trattato, a «verificarsi»<sup>23</sup>.

4. Tra le varie armi di cui si servì il composito fronte di appoggio all'Imperatore e ai suoi alleati in vista di una riforma della vita religiosa e politica ci fu dunque anche quel Machiavelli che, a conferma della resistenza dei fatti a categorizzazioni troppo rigide, pochi anni dopo sarebbe diventato l'immagine stessa dell'Anticristo ad opera proprio di uno degli esponenti di maggiore spicco del partito filo-imperiale, il cardinale d'Inghilterra Reginald Pole<sup>24</sup>. Che a metà degli anni Quaranta del Cinquecento fossero possibili molte alleanze impensabili anche solo dieci anni più tardi, lo conferma il testo della dedica a Cosimo I, dove le ricadute politiche del cristianesimo non venivano più paragonate a quelle degli altri monoteismi e del paganesimo, ma assumevano una tinta familiare a chi conosce il panorama delle opzioni religiose nell'Italia degli anni quaranta del Cinquecento:

Invittissimo, gloriosissimo e giustissimo principe, confermiti Iddio nella sua vera strada (...) et con la sua gratia confermi el tuo virtuoso ingegno al suo beneficio e honore al quale è debito (...) A me è debito, senza esserne ricerca, donare a te principe tal dono quanto a te è obbligo sovvenire a' bisognosi mortali avanti che da quelli ti sia dimandato, et massime a' tuoi sudditi, ai quali non solo di giustitia ma di carità de' mondani beni bisognosi, te è obbligo sovvenirli (...). Operando, la tua buona volontà aprirà la via della vera religione, riformando quelli nel mondo, verrai conducendo te et loro al fine del desiderato bene<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> *Vita del Principe*, f. 18v.

<sup>23</sup> *Principe* XXVI 29: «Pigli, adunque, la illustre casa vostra questo assunto con quello animo e con quella speranza che si pigliano le imprese iuste; acciò che, sotto la sua insegna, e questa patria ne sia nobilitata, e, sotto li suoi auspizi, si verifichi quel detto del Petrarca: Virtù contro a furore/ Prenderà l'arme, e fia el combatter corto; / Ché l'antico valore/ Nell'italici cor non è ancor morto».

<sup>24</sup> PROSPERI 1998.

<sup>25</sup> *Vita del Principe*, f. 4 r-v.

Aprire «la via della vera religione, riformando», a quelle date e a quelle latitudini, non era una dichiarazione di poco conto, così come non lo era, come vedremo, il richiamo a Cosimo ad avere di mira il «beneficio» divino. Nemmeno l'appello a prendere in mano le redini del potere religioso e politico doveva essere del tutto scontato, visto che, in quegli stessi anni, le tensioni tra il duca e il pontefice Paolo III Farnese erano arrivate fino allo scambio di accuse di volersi appropriare l'uno dei ruoli dell'altro<sup>26</sup>. «Vedremo chi sarà papa: o io o il duca Cosimo»<sup>27</sup>: le parole del pontefice, e il suo riferimento all'«eresia» che a suo parere imperversava nello stato mediceo, sembrano nascondere qualcosa di più del generico riferimento all'infezione luterana o dei celebri scatti d'ira di un papa ormai vecchio e provato. Negli stessi mesi in cui Cresci presentava al duca la sua opera, gli scontri con il papato stavano raggiungendo il loro apice, tingendosi di venature proto-giurisdizionaliste. Nel 1543 Cosimo ricevette a Firenze il cardinale Benedetto Accolti, già molto legato a Clemente VII e caduto in disgrazia presso Paolo III, probabilmente per episodi di corruzione come legato della Marca. Il duca fece poi catturare e processare i due sicari che Paolo III aveva inviato per eliminare Accolti, replicando sfrontatamente al papa che voleva fossero consegnati a Roma. L'episodio dovette convincere il duca a tirare ancora la corda. L'anno dopo, infatti, Cosimo si impegnò nella riforma del convento domenicano di San Marco: una riforma in primo luogo politica, visto che San Marco era stata la prima culla del savonarolismo e continuava a tenere viva la memoria del frate ferrarese, ma che a Roma si percepiva chiaramente come un *vulnus* alle immunità ecclesiastiche. Insomma, se Cosimo aveva stupito tutti mostrando di voler essere fin da subito padrone delle vicende politiche di Firenze, non meno autonomo egli si mostrava ora nelle faccende ecclesiastiche.

Le parole di Migliore Cresci invitavano il duca a proseguire su una strada che, alla lunga, si rivelò impraticabile. La minaccia dell'interdetto papale e quella di perdere l'appoggio di Carlo V per l'acquisto di Piombino, scoraggiarono Cosimo, che ingoiò il boccone amaro – i frati di San Marco rimasero al loro posto – e dovette rinunciare a comportarsi da sovrano anche *in spiritualibus*. Tuttavia, la creazione nella seconda metà degli anni Quaranta di quel fronte di illustri personaggi del mondo politico ed ecclesiastico – tra cui lo stesso Cosimo e il cardinale Accolti, assieme a Ercole e Ferrante Gonzaga, Diego Hurtado de Mendoza, il ministro di Carlo V Granvelle – favorevoli a una riforma politico-religiosa a guida imperiale, avrebbe dato ulteriore attualità alle parole di Cresci.

<sup>26</sup> Su tali tensioni si veda FIRPO 1997, pp. 311-327.

<sup>27</sup> Cit. *ivi*, p. 315.



5. Negli anni intorno al 1549, quando la morte di Paolo III fece balenare una possibilità per il fronte filo-imperiale di eleggere un candidato favorevole, la forma letteraria di compromesso tra l'aristotelismo politico del *Segreto* e la nuova proposta politica machiavelliana, sperimentata da Cresci, avrebbe avuto nuovo successo. Prima il poligrafo eterodosso Antonio Brucioli il *Del governo dello ottimo principe et capitano dello esercito* (1549) e poi, tre anni più tardi, Lucio Paolo Rosello, prete padovano processato dal Sant'Uffizio di Venezia, dedicarono a loro volta degli *specula principum* a membri della famiglia Medici (Brucioli a Cosimo, Rosello a suo figlio Francesco), insistendo sugli stessi temi: funzione civile della religione, necessità di assicurarsi l'appoggio dei sudditi, utilizzo del segreto e dell'astrologia come arti di governo<sup>28</sup>. In particolare l'opera di Rosello, il *Ritratto del vero governo del principe*, uscita a stampa a Venezia nel 1552 sotto forma di dialogo tra il polemistia capodistriano Girolamo Muzio e i nobili meridionali Ferrante Carafa, Giovanni Battista d'Azzia e Giovanni Bernardino Bonifacio, presentava una fisionomia simile alla *Vita del Principe*<sup>29</sup>. Al di là del profilo biografico del suo autore e dell'essere formato sull'«esempio vivo del gran Cosimo de' Medici», il *Ritratto* era intessuto, infatti, con il medesimo ordito testuale della *Vita del Principe*. Ad una serie di rimandi testuali a Machiavelli<sup>30</sup>, si sommavano frequenti riprese dal *Segreto*:

Se tutti dicessero in faccia al prencipe quello che sentono contra l'estimatione di lui, se ne risentirebbe ogni signore, vedendo per questa via diminuirsi la sua autorità<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Questa costellazione di volumi è stata analizzata da LANDI 2006, pp. 61-72. Su Brucioli si veda DEL COL 2010, dove si rimanda a ulteriore bibliografia. Per il suo rapporto con Machiavelli bisogna invece partire da DIONISOTTI 1980, che però si concentrava solo sui *Dialogi*. Il *Governo dello ottimo principe* si conserva manoscritto alla BNCf, Magl. XXX 19.

<sup>29</sup> *Il ritratto del vero governo del prencipe dall'esempio vivo del gran Cosimo de' Medici. Composto da Lucio Paolo Rosello padoano, con due orationi d'Isocrate conformi all'istessa materia, tradotte dal medesimo di greco in volgare italiano*, in Vinegia al segno del pozzo (Andrea Arrivabene), MDLII. Si veda la recente edizione commentata (ROSELLO 2008).

<sup>30</sup> Meticolosamente elencati *ibid.*, soprattutto pp. 48-57.

<sup>31</sup> Ivi, f. 21v. «La troppa usanza genera dispregio» si legge in un manoscritto volgare del *Secretum* (BML, Gaddiano 92, f. 30v). Era dello stesso parere anche Brucioli, per cui «da troppa familiarità partorisce dispregio» (f. 13v-14r). Anche se in maniera meno spiccata della *Vita del Principe* e del *Ritratto* di Rosello, anche il *Governo* di Brucioli si presenta come un compromesso tra il *Principe* (si veda un'analisi delle riprese in LANDI 2006, p. 70) e l'aristotelismo politico del *Secretum*. Basti pensare che, tra i quattro doni che l'autore pensava di fare al dedicatario Cosimo I, c'erano, oltre al *Governo*, ai *Dialogi* e alla traduzione della Bibbia, «più libri di Aristotile, da me tradotti, et in parte comentati, cioè tutta la philosophia morale» (BNCf, Magl. XXX 18, f. 2v).

In questo si manifesta l'amore del consigliere, se egli drizza ogni suo buon consiglio a beneficio del prencipe e del popolo, perché chi mira solamente al bene proprio tiranneggia non solo il popolo ma il prencipe ancora<sup>32</sup>.

Se i prencipi havessero per consiglieri e ministri loro huomini periti delle scienze divine e humane più di rado caderebbero in errore<sup>33</sup>.

Aristotele scrivendo ad Alessandro dice che non meno si conviene al prencipe l'eloquentia che la vesta ornata, perché questa piace agli occhi, quella all'intelletto<sup>34</sup>.

Che la dipendenza da Machiavelli e dallo Pseudo-Aristotele sia meno esclusiva che per il caso di Cresci, è dovuto al fatto che quest'ultimo non avrebbe mai avuto la formazione culturale di un personaggio abituato a «discorrere per le historie»<sup>35</sup> come Rosello. Eppure, l'insistente emergere di commistioni tra imprestiti dal *Principe* e dal *Segreto de' segreti* pone un problema storico da non ridurre alle ambizioni di carriera di un Migliore Cresci. Non sapremo mai se Rosello, Cresci e Brucioli (questi ultimi due accomunati anche dalla circolazione della loro opera in forma, forse consapevolmente, manoscritta) abbiano lavorato a stretto contatto, se le somiglianze tra le loro opere siano dovute alla ben nota disponibilità alla riscrittura dei poligrafi del medio Cinquecento, o se invece rimandino a un comune contesto politico-culturale in cui la speculazione politica dell'aristotelismo volgare veicolata dal *Segreto* conviveva con la nuova proposta politica machiavelliana. È stato posto giustamente in luce come la comunanza di vedute religiose tra questo gruppo di poligrafi non fosse dovuta solo alla necessità tattica di cercare protezioni sotto le ali di un potere mostratosi inizialmente benevolo verso gli eterodossi, ma nascondesse delle finalità precise, cioè quelle di ripensare le prerogative della sovranità e i mezzi per trovare forme più durevoli di assog-

<sup>32</sup> ROSELLO 2008, f. 23v. «È più utile de' baiuli è quello ch'ama la vita tua e la obbedienza e quello che più induce i subditi al tuo amore» (*Segreto*, f. 47r).

<sup>33</sup> ROSELLO 2008, f. 22v. Come vedremo, un intero capitolo del *Secretum* tratta di *quomodo rex se debet regere per astronomiam*.

<sup>34</sup> Ivi, f. 64v. Così anche Brucioli: «Dal parlare et saggie risposte, più che dagli splendidi conviti et ricchi vestimenti, si conosce l'animo valoroso del prencipe» (BNCF, Magl. XXX 18, f. 20v). Entrambi si riferivano al capitolo *De ornamento regis* del *Secretum*.

<sup>35</sup> ROSELLO 2008, f. 14v.

gettamento dei sudditi<sup>36</sup>. Di questo «nouveau savoir gouvernemental» il miscuglio di Machiavelli e di Pseudo-Aristotele contenuto nel trattatello di Cresci aveva offerto le linee di fondo, che sarebbero state sviluppate successivamente da Brucioli e Rosello<sup>37</sup>. Quando si analizza dunque la fine della straordinaria fortuna del *Secretum secretorum*<sup>38</sup>, andrà tenuto conto del fatto che molta della sua forza non solo si era depositata nelle pagine del *Principe*, ma che la ricezione delle due opere era proceduta di pari passo con intrecci continui.

6. In coerenza con questa concezione della vita politica e religiosa, dall'opera di Cresci il papa era completamente lasciato fuori. L'unica volta che il pontefice compariva era quale esempio di regnante che si era servito dell'astrologia per governare. Tale giudizio non implicava gli intenti satirici di cui, in tempi e luoghi vicinissimi a quelli di Cresci, faceva uso la propaganda antifarnesiana<sup>39</sup>. Al contrario, proprio come nel *Segreto*, Cresci andava a toccare l'uso dell'astrologia da un punto di vista prettamente politico e privo di accenti denigratori<sup>40</sup>. Con toni più netti egli si esprimeva nella *Storia italiana*, nella cui prefazione si vantava di non aver «taciuta l'ambizione de' preti a manifesto dan-

---

<sup>36</sup> LANDI 2006, p. 62. La dipendenza dell'opera di Cresci dal *Secretum* permette, a sua volta, di risolvere alcuni punti lasciati aperti da Landi, che indicava come fonte la *Disputatio contra iudicium astrologorum* (1477) di Marsilio Ficino, personaggio a cui la famiglia Cresci era molto legata. La presenza del *Secretum* come sostrato testuale della *Vita del Principe* conferma invece il giudizio secondo cui Cresci «met l'accent sur un aspect important du rapport de domination qui s'est instauré avec l'avènement du principat : le nouveau savoir gouvernemental du prince n'est pas un savoir ordinaire mais il a recours à des compétences – réelles ou fictives, peu importe – inaccessibles, par leur nature, à la masse des sujets. L'ésoterisme nécessaire de la science du gouvernement sépare définitivement les gouvernants des gouvernés» (ivi, pp. 68-69).

<sup>37</sup> L'intuizione formulata ivi, pp. 60 e seg. di studiare le tre opere come parte di un unico sforzo di ripensare le prerogative della sovranità cosimiana non è inficiata dal fatto che l'opera di Cresci non vada situata all'inizio degli anni cinquanta (ivi, p. 66), ma alla metà del decennio precedente. Questo conferisce però alla *Vita del Principe* una netta primazia cronologica sulle altre due.

<sup>38</sup> SCHMITT 1986<sup>a</sup>, pp. 124-131.

<sup>39</sup> Si veda la *Lettera di fra Bernardino a papa Paolo III*, attribuita a Ochino, ma collocata nel campo dell'opposizione antifarnesiana e filoasburgica da BONORA 2014, pp. 230 sgg.

<sup>40</sup> «Né pare che mancar debba el principe segretissimamente consigliarsi in li casi d'importantia con savi homini et esperti della vera scientia di astrologia nella quale Adriano imperatore fu peritissimo et alcuni altri pontifici famosissimi son stati et il magno Lorenzo de' Medici et altri principi non poco di tal virtù si sono honorati», *Vita del principe*, f. 15r. Il capitolo di riferimento nel *Secretum* è quello che si intitola *Quomodo rex se debet regere per astronomiam*.

no della Repubblica Cristiana»<sup>41</sup>. Questo giudizio, così simile al cap. 11 dei *Discorsi*, dove Machiavelli aveva identificato senza mezzi termini nella Chiesa cattolica la prima causa della rovina dell'Italia<sup>42</sup>, poteva essere spia di un anticlericalismo generico (che forse non sarà stato estraneo alla sua nomina a «maestro dei corrieri di sua eccellenza qui in corte di Roma» nel pieno dello scontro con Paolo III)<sup>43</sup>. Che però tale atteggiamento si alimentasse da una fonte machiaveliana lo dimostrano i riferimenti storici con cui Cresci lo sostanziava:

come è sempre stata usanza de' pontefici, accrescendo sempre con danno della Cristianità le forze loro e quelle del Turco, servendosi prima delle differenze dell'imperio di Levante con questo di Ponente, or che con l'aiuto loro è mancato l'uno, si servono del re di Francia, fra le differenze del quale e dell'Imperatore si nutriscono<sup>44</sup>.

Tale giudizio ci introduce all'altra faccia del profilo di Cresci, non più le sue idee politiche, ma quelle religiose, che non si limitavano a un generico anticlericalismo, ma non erano nemmeno ridicibili a simpatia per Lutero. Se, infatti, difficilmente un fedele di santa romana Chiesa si sarebbe espresso in quei termini sul conto del papa, d'altro canto, un simpatizzante delle novità religiose d'oltralpe non avrebbe espresso la convinzione che «non solo nell'opera debbiamo havere a mantenere la promessa fede, ma anchora in spirito, per la quale nobilissima virtù Iddio ci ha aluminati»<sup>45</sup>, né avrebbe scritto parole come queste:

<sup>41</sup> CRESCI 1905, p. 44.

<sup>42</sup> «Abbiamo, adunque, con la Chiesa e con i preti noi Italiani questo primo obbligo di essere diventati senza religione e cattivi; ma ne abbiamo ancora uno maggiore, il quale è la seconda cagione della rovina nostra. Questo è che la Chiesa ha tenuto e tiene questa provincia divisa» MACHIAVELLI 1996, p. 233.

<sup>43</sup> Ancora sei anni dopo la nomina, l'11 marzo 1550, Cresci scriveva al duca per questioni riguardanti il suo esercizio di maestro di posta, messo a repentaglio da un Matteo da San Casciano «molto intrinseco familiare» dell'appena defunto arcinemico del duca, papa Paolo III (ASFI, *Mediceo del principato*, 396, c. 152).

<sup>44</sup> CRESCI 1905, p. 47. Il passo di Cresci riprendeva, su una scala geografica molto più ampia, il solito capitolo undicesimo del primo libro dei *Discorsi* 1 11: «<La Chiesa> non è stata sì potente né di tanta virtù che l'abbia potuto occupare la tirannide d'Italia e farsene principe, e non è stata, dall'altra parte, sì debole, che, per paura di non perdere il dominio delle sue cose temporali, la non abbia potuto convocare uno potente che la difenda contro a quello che in Italia fusse diventato troppo potente: come si è veduto anticamente per assai esperienze, quando, mediante Carlo Magno, la ne cacciò i longobardi, ch'erano già quasi re di tutta Italia; e quando ne' tempi nostri ella tolse la potenza a' viniziani con l'aiuto di Francia; di poi ne cacciò i franciosi con l'aiuto de' svizzeri» MACHIAVELLI 1996, pp. 233-234.

<sup>45</sup> *Vita del principe*, f. 14r.



Debbasi pensare che Iddio non fece alcuna cosa inutile (...) né mancò al male opporre il bene, ai viti le virtù, ai celesti influssi il libero arbitrio (...) nonostante che alcuni dicano che Iddio habbia permesso, ordinato et terminato dal principio tutti i fini e che quelle cose che lui ha ordinate debbano venire infallibilmente a determinati fini, il che noi approviamo quando Dio stia fermo nel deliberato proponimento, che ce lo fa certo la scientia delle stelle et li antiveduti influxi celesti<sup>46</sup>.

Già Machiavelli, nel cap. XXV del *Principe*, aveva discusso l'«opinione che le cose del mondo sieno in modo governate, dalla fortuna e da Dio, che li uomini con la prudenza loro non possino correggerle» e, benché talvolta si fosse «in qualche parte inclinato nella opinione loro», alla fine aveva equamente spartito il ruolo della «fortuna» e del «libero arbitrio» dell'uomo nelle vicende politiche. Lo aveva fatto usando un concetto tratto da quella stessa «scienza delle stelle» a cui aveva fatto riferimento Cresci, quello di «qualità de' tempi»: «credo, ancora, che sia felice quello che riscontra il modo del procedere suo con le qualità de' tempi; e similmente sia infelice quello che con il procedere suo si discordano e' tempi»<sup>47</sup>. Il passaggio della *Vita del Principe* partiva indubitabilmente dal XXV del *Principe* tanto nei contenuti (una difesa della libertà dell'arbitrio umano contro lo strapotere della sorte) quanto nella forma (entrambi riferivano l'obiezione di innominati avversari a cui davano inizialmente ragione, salvo poi precisare meglio la loro opposizione). Parlare di «libero arbitrio» nel 1544 non era però la stessa cosa di farlo nel 1513 (o quando fu scritto *Principe* XXV)<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Ivi, f. 15v.

<sup>47</sup> «E' non mi è incognito come molti hanno avuto e hanno opinione che le cose del mondo sieno in modo governate, dalla fortuna e da Dio, che li uomini con la prudenza loro non possino correggerle, anzi non vi abbino remedio alcuno; e per questo, potrebbero iudicare che non fussi da insudare molto nelle cose, ma lasciarsi governare alla sorte. (...) A che pensando io qualche volta, mi sono in qualche parte inclinato nella opinione loro. Non di manco, perché el nostro libero arbitrio non sia spento, iudico potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi. (...) Ma restringendomi più a' particolari, dico come si vede oggi questo principe felicitare e domani ruinare, senza avergli veduto mutare natura o qualità alcuna; il che credo che nasca, prima, dalle cagioni che si sono lungamente per lo adrieto discorse, cioè che quel principe, che si appoggia tutto in sulla fortuna, rovina come quella varia. Credo, ancora, che sia felice quello che riscontra il modo del procedere suo con le qualità de' tempi; e similmente sia infelice quello che con il procedere suo si discordano e' tempi» MACHIAVELLI 1996, pp.186-187. Sulle radici astrologiche del concetto di «qualità de' tempi» e sulle fonti della pagina machiavelliana, cfr. BIASIORI c.d.s.

<sup>48</sup> Per la *querelle* sulla datazione dell'opera, scritta tutta di getto nel 1513 o con rielaborazioni fino al 1517, rimando a BAUSI 2005, cap. VI.

Subito dopo, infatti, Cresci si discostava bruscamente dalla pagina machiavelliana:

Esso Iddio e potente vede l'humiltà del principe et de' suoi populi nei loro cuori, ai quali la sua providentia et predestinazione non preiudica all'humano libero arbitrio da lui donatoci per sua bontà, né preiudica alla sua misericordia. Et però non premisse né predestinò Iddio tanto risoluto che la sua potentia in alcuna parte sminuisse. Pertanto possano i principi buoni et populi religiosi la potentia divina per la sua clementia commuovere dai predestinati et premissi flagelli con humile et perfetta devotione, con casti e santi digiuni, con clare orationi, con abbondanti lemosine, con molti altri utili et fruttuosi e spirituali beni<sup>49</sup>.

Come si vede, Cresci approdava a una meta completamente diversa da quella, tutta politica, di Machiavelli: la «predestinazione» divina, identificata significativamente con la «providentia», non solo «non preiudica all'humano libero arbitrio», ma nemmeno alla «misericordia» di Dio, secondo un anelito simile a quello formulato nel *Beneficio di Cristo* – il testo cardine della Riforma italiana, uscito pochi mesi prima della presentazione dell'opera a Cosimo I – dove si tentava di saldare sulla giustificazione per fede un messaggio diverso da quello luterano e calvinista, più attento a salvaguardare la libertà dell'arbitrio umano contro la rigidità del predestinazionismo calvinista, e a insistere sugli aspetti dolci, misericordiosi della predestinazione, interpretata come predestinazione alla salvezza<sup>50</sup>.

Pur esprimendo pareri spiccatamente anticlericali, Cresci non approdava però mai a posizioni favorevoli alla Riforma<sup>51</sup>. Nella *Vita del Principe*, infatti, egli sfogava la sua rabbia contro i «falsi heretici» luterani, a causa dei quali «ne aspettano li allemani nuovi flagelli, non ritornando alla vera religione»<sup>52</sup>. Si trattava di un tema caro alla propaganda cosimiana, sempre attenta a presentare il potere mediceo e il ducato di Toscana come immuni dall'infezione luterana, per poter proseguire una politica di indipendenza dalla Chiesa e spesso anzi indifferente e addirittura protettiva nei confronti dei fermenti eterodossi che pullulavano tra la corte e l'Accademia fiorentina<sup>53</sup>. D'altro canto, il rimpianto per la precipitazione con cui Lutero e i suoi seguaci avevano infranto per sempre l'unità con-

<sup>49</sup> *Vita del Principe*, f. 15 v. Anche qui Cresci dipende dal *Segreto*, f. 18r.

<sup>50</sup> GINZBURG, PROSPERI, 1975.

<sup>51</sup> «Oggi i pontefici pensano a' particolari comodi, e non all'universale religione. E se a Dio piace così, piaccia anco a noi» CRESCI 1905, p. 111.

<sup>52</sup> *Vita del Principe*, ff. 16v-17r.

<sup>53</sup> FIRPO 1997.



fessionale d'Europa era un tema caro al movimento degli "spirituali"<sup>54</sup>, verso il cui tentativo di riforma della chiesa dall'interno, appoggiandosi all'autorità imperiale, Cresci manifestava parole di grande simpatia:

In questo medesimo tempo (1542) mandò il Papa tre cardinali a Trento, per mostrare di comparire al terminato tempo prefissosi da Sua Maestà per le cose del Concilio, pensando che per li Alemanni non ci fusse alcuna cosa a ordine, né ancora per Sua Maestà. Così, arrivati a Trento il Rev. mo San Polo, cardinale d'Inghilterra, ed il cardinale Parigi ed il cardinale Bembo<sup>55</sup>, ivi fatte da loro alcune intimazioni, ivi arrivò improvvisamente Granvela, segretario dell'Imperadore, e con grande autorità, contro l'opinione de' preti, confermò l'ordine del Concilio<sup>56</sup>.

Se il legato imperiale Granvelle era il miglior difensore dell'autorità del Concilio «contro l'opinione de' preti», il cardinale d'Inghilterra Reginald Pole, il più autorevole dei prelati "spirituali", diventava, secondo un *calembour* diffuso tra i suoi più stretti sostenitori, «San Polo», una sorta di nuovo San Paolo<sup>57</sup>. Cresci non si era limitato a generici apprezzamenti dell'operato di Pole. Egli aveva altresì compreso quali ne erano i presupposti religiosi e politici.

In questo medesimo tempo <1545> mandò Sua Santità di nuovo il Rev. mo cardinale San Polo, inglese, cattolico virtuoso e spirituale signore, con due altri cardinali, a Trento, sollecitando le cose del Concilio. Mostravano a' Luterani non desiderare altro che questo, per correggere li animi, e massime quegli de' principi, che ormai si sono usurpati tutta l'autorità pontificale, in distribuire a lor voto i vescovadi e beneficii: causato dalla molta ambizione de' preti, che non si fanno coscienza godersi quattro o sei vescovadi, senza governarne alcuno: talché preti, principi e popoli luterani e cristiani hanno il giusto procedere prevaricato, né senza divino aiuto si può tale uso correggere<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> Come affermò Pietro Carneseccchi, «né il Flaminio né il Priuli approvassino intieramente la dottrina di esso Luthero, dicendo che essendo *extra Ecclesiam* era per conseguente *extra caritatem* et che, sebbene aveva detto bene in molte cose et interpretato bene molti luoghi della Scrittura, non si poteva per questo concludere che havesse lo spirito di Dio se non quanto Dio li l'havesse concesso a beneficio et edificatione de' suoi eletti» (cit. in FIRPO 1993, p. 90)

<sup>55</sup> Il terzo legato era, in realtà, Giovanni Morone.

<sup>56</sup> CRESCI 1905, p. 186.

<sup>57</sup> Si veda FIRPO, MARCATTO 1984, pp. 833-835.

<sup>58</sup> CRESCI 1905, p. 195.

Nel giudizio di Cresci, il cardinale Pole, parente della famiglia reale inglese e capo del partito degli spirituali («spirituale signore»), avrebbe individuato le radici della crisi religiosa nella commistione tra potere spirituale e potere temporale, commistione nata dagli abusi ecclesiastici, proseguita dalle eccessive pretese dei «principi» di «usurare tutta l'autorità pontificale» per porre fine alla «molta ambizione de' preti», e infine diffusasi tra le popolazioni, cattoliche o protestanti che fossero. Non importa qui notare se questa interpretazione fosse storicamente fondata, quanto sottolineare come tale genericità nell'individuazione delle cause del distacco dei protestanti da Roma – e soprattutto dei rimedi per evitarlo – fosse coerente con l'azione di Pole. Ispirato dalla fiducia in quello che Cresci chiamava il «divino aiuto» come unica ricetta per la soluzione del problema religioso inaugurato dalla Riforma, Pole ebbe sempre un atteggiamento ondivago, tanto che, alla vigilia dei decreti tridentini sulla giustificazione (che avrebbero tracciato un solco incolmabile con i protestanti), si ritirò dalla votazione accampando motivi di salute e, quando al conclave del 1549 stava per essere acclamato papa, rifiutò, facendo appello all'abbandono alla volontà di Dio, e permettendo così al fronte dei suoi oppositori di ricompattarsi intorno a un altro candidato<sup>59</sup>.

7. Accostare Machiavelli agli ambienti degli spirituali italiani può sembrare come avvicinare il diavolo all'acqua santa, non solo per il carattere molto poco “machiavellico” dell'azione politica di Pole, ma anche perché, come è noto, fu proprio il cardinale inglese a inaugurare la leggenda nera del *Principe* come libro scritto «col dito di Satana»<sup>60</sup>. Il caso di Cresci dimostra che a metà degli anni Quaranta un intreccio di questo tipo era ancora possibile. Come un altro storico della Firenze cosimiana, Vincenzo Borghini, che nel lasciare la città per trasferirsi nell'abbazia benedettina di Arezzo, portò con sé, assieme a trattatelli devozionali ed edificanti e alle opere dei Padri, di Erasmo e Melantone, anche «le storie et discorsi del Machiavello»<sup>61</sup>, così anche Cresci innestava echi dagli scritti di Machiavelli su un credo politico e religioso vicino a quello di molti esponenti del partito degli spirituali.

Se ci spostiamo dai suoi scritti ai pochi dati biografici che di lui ci rimangono, un tale intreccio ci appare ancora più plausibile. Di Cresci ci è rimasto un gruppo di lettere, inviate da Viterbo e diffuse su un arco temporale che va dal gennaio 1542 fino al maggio 1544 e che ci permettono di integrare il quadro che

<sup>59</sup> PROSPERI 2000, pp. 171 sgg. Si veda ora anche FIRPO 2014, cap. 1.

<sup>60</sup> PROSPERI 1998.

<sup>61</sup> Cit. in FIRPO 1997, p. 195.

è venuto emergendo dall'analisi dei suoi testi<sup>62</sup>. Già nella sua *Storia italiana* si trova un cospicuo numero di menzioni della città, che lasciò dunque un segno indelebile nell'attività storiografica di Cresci<sup>63</sup>. Si può dire lo stesso per le sue esperienze religiose? È possibile, in altre parole, che dietro l'itinerario intellettuale e spirituale di Cresci ci sia l'incontro con l'*Ecclesia Viterbiensis*, il gruppo di spirituali come l'umanista Marcantonio Flaminio e il protonotario Pietro Carnesecchi che, dopo la morte del loro maestro Juan de Valdés, si riunivano nella casa di quel cardinale Pole che Cresci avrebbe magnificato nella *Storia italiana*?

In pochi anni la fisionomia culturale di Cresci cambia in modo deciso. Dalle prime lettere, in cui si parla solo di faccende materiali, legate alla sua professione di tintore di panni, si passa a questioni legate alla sua vita intellettuale e spirituale, da richieste di libri (come il volgarizzamento della *Rhetorica ad Herennium*) a resoconti degli effetti prodotti dalle letture collettive di testi religiosi in volgare, tra i quali una «lamentazione di Geremia» e il «benedictus» (cioè la benedizione di Simeone sul Cristo bambino). A giudizio di Cresci, quei testi – che per l'occasione furono musicati dal compositore Baccio Moschini – «arebbero adocato il chore a ogni crudo tigre, tal che (...) cinque ore che vi furono di intermissione di tempo a me non parve una meza e sono per questa quaresima sadisfattissimo tanta dolcezza ne ghustai»<sup>64</sup>. La comune meditazione su testi di contenuto spirituale e il frutto che ne scaturiva – quella «dolcezza» cara all'esperienza religiosa degli spirituali e al loro «dolce libricino che ci mostra e ci insegna a conoscer quel beneficio»<sup>65</sup> – supplivano insomma nell'animo di Cresci alle pratiche che avrebbe dovuto osservare nel tempo comandato di quaresima.

La documentazione in nostro possesso non ci permette ancora di chiarire fino in fondo il profilo religioso di Cresci, ma ci offre comunque delle notizie importanti per dipanare ulteriormente l'intreccio che sta dietro la *Vita del Principe*. È il caso di una lettera di Antonfrancesco Grazzini detto il Lasca, il noto scrittore satirico al centro della diffusione fiorentina delle tematiche legate al *Beneficio di*

<sup>62</sup> AP, Fondo Della Rena, 188, *Lettere di varj Amici a Giovan Battista della Fonte*, cc. nn (d'ora in poi *Lettere*). Ringrazio Francesco Ronco per avermi indirizzato verso questa documentazione, solo in parte pubblicata da BRAMANTI 2004.

<sup>63</sup> Oxilia notava come «dell'aver lo storico soggiornato a Viterbo non indarno si ricercerebbe una traccia nell'opera sua, là dove più di quello che l'intento e le proporzioni consentirebbero egli s'indugia a darci notizia delle fazioni che nella prima metà del sec. XVI travagliavano la città di Viterbo (città che più volte egli ricorda)», CRESCI 1905, p. 13. Andrà valutato meglio di quanto si possa fare qui quanto abbia inciso sulla sua attività storiografica il suo incarico di gestore della corrispondenza tra Firenze e Roma.

<sup>64</sup> *Lettere*, 29 marzo 1544.

<sup>65</sup> Così lo definì VERGERIO 1549, G v r.

*Cristo*<sup>66</sup>, a Giovanbattista della Fonte. Essa ci informa come il 22 di marzo 1544 Cresci lo intrattenne a lungo «con una sua operina ch'egli ha composta, parve a me, sopra la vita che dovrebbe tenere un buon principe; et egli stesso a tavola ciela lesse tutta tutta, dove Madonna Lucretia <Della Fonte> stette presso a du' hore non so se io mi vo' dire a disagio, Dio lo sa; e nel vero ch'egli mi pare una dolce e qualificata persona, talché se l'Accademia n'ha sentore, lo vorrà nel numero degli eletti»<sup>67</sup>. Dietro la patina ironica sulle velleità letterarie di Cresci – immancabile in uno scrittore satirico come il Lasca – emerge non solo l'«attesa grandissima» di cui egli era circondato dal gruppo, ma anche la considerazione in cui lo teneva Lasca stesso, che pensava di investire su di lui per bilanciare a suo favore gli equilibri di un'Accademia sempre più nell'orbita del potere medico<sup>68</sup>. Sicuramente però Cresci non dovette farsi sopraffare troppo dalle sue passate simpatie anti-medicee. Lo testimonia non solo la stesura dell'«operina» ma anche la trafila attraverso cui passò prima di essere presentata al duca, passando attraverso il più autorevole dei tramiti, Benedetto Varchi, anch'egli in passato partigiano repubblicano e che si apprestava a diventare l'organizzatore della cultura medicea:

Messer Miglior vostro, per via di Luca Martini, ha dato nelle mani del Varchi, tanto che gli sta per presentare la sua operina al Duca, et di già li ha fatto un proemio indirizzato a Sua Eccellentia et l'altra mattina ch'egli desinò a casa vostra gli parve di leggercelo credendosi farci un piacer singularissimo mostrandocelo prima che al Duca<sup>69</sup>.

Quel proemio, dove si invitava Cosimo I a confermare il suo ingegno al «beneficio» di Dio, era stato dunque filtrato dalla discussione con coloro che di lì a poco avrebbero sposato con maggiore entusiasmo la proposta religiosa legata al *Beneficio di Cristo*: il Lasca e Benedetto Varchi<sup>70</sup>. Lo stesso giorno Cresci ripartiva «alla volta di Viterbo (...) tutto contento e soddisfatto di certi negozi ch'egli haveva con Sua Eccellentia» (evidente riferimento alla promozione a maestro dei corrieri che la *Vita del Principe* gli aveva propiziato). Sempre da Viterbo, il 24 aprile 1545, Cresci scriveva a Roberto Pucci, detentore del titolo cardi-

<sup>66</sup> Cfr. FIRPO 1997, *ad indicem*.

<sup>67</sup> *Lettere*, cc. nn.

<sup>68</sup> PLAISANCE 2004.

<sup>69</sup> 6 aprile 1544 Lasca a Giovan Battista della Fonte (*Lettere*). Su Luca Martini cfr. BRAMANTI 2004, *passim*.

<sup>70</sup> Sul loro ruolo nella diffusione delle idee del *Beneficio* tra la corte medicea e l'Accademia cfr. FIRPO 1997, *ad indicem*.



nalizio dei Santi Quattro Coronati<sup>71</sup>. Non è tanto il testo ad essere importante, trattandosi di una semplice richiesta di protezione. Significativi sono soprattutto il luogo e la data: in quegli stessi giorni, nella città dove alcuni anni prima aveva guidato il gruppo degli spirituali, si trovava proprio Reginald Pole, che si stava dedicando alla scrittura delle sue riflessioni su quel Concilio a cui si accingeva a partecipare ai primi di maggio e in cui anche Cresci riponeva tante speranze. Speranze che sarebbero presto state deluse. Se, infatti, ulteriori ricerche potranno gettare maggior luce sul seguito della sua vita, a conclusione di questi primi sondaggi andrà notato come la sua vicenda mostri come la breve occasione di contatto tra il pensiero di Machiavelli e le tendenze riformatrici della Chiesa fosse destinata a sfumare presto, sotto il peso della frattura confessionale: la *Vita del Principe* non andò mai in stampa (anche se è molto probabile che fosse stata pensata proprio per la circolazione manoscritta, vista la sua buona fattura e le modalità attraverso cui pervenne nelle mani di Cosimo)<sup>72</sup>; dopo la sconfitta al conclave, Reginald Pole tornò in patria, dove si dedicò alla restaurazione cattolica, aiutando Maria la Sanguinaria a riportare l'Inghilterra all'obbedienza romana, e prestò la sua penna alla battaglia contro le forze diaboliche del machiavellismo<sup>73</sup>; Cosimo I, il sovrano a cui Cresci aveva dedicato il suo modello ibrido di principe, si apprestava a barattare con il titolo di granduca con la vita di Pietro Carnesecchi, uno dei suoi sudditi più illustri ed esponente di punta del movimento degli spirituali, inaugurando così, sotto la benedizione apostolica, il machiavellismo della Controriforma.

## Fonti e bibliografia

### Abbreviazioni:

- AP, Archivio Pucci  
 ASFI, Archivio di Stato di Firenze  
 BML, Biblioteca Medicea Laurenziana  
 BNCF, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze

<sup>71</sup> ASFI, *Spogli dell'Ancisa*, LL, cc. 174-176, cit. in VIGILANTE 1984, p. 673.

<sup>72</sup> Per la valorizzazione della pubblicazione manoscritta, nient'affatto subordinata a quella a stampa, anzi ad essa concorrenziale, quando si trattava di operazioni rapide e potenzialmente intercettabili dalla censura, si veda RICHARDSON 2009.

<sup>73</sup> Cfr. ANGLO 2005, pp. 115-142 ("A Hostile Cardinal: Reginald Pole and His *Apologia*").

- ANGLO S. 2005, *Machiavelli the First Century: Studies in Enthusiasm, Hostility and Irrelevance*, Oxford-London, Oxford University Press
- BAUSI F. 2005, *Machiavelli*, Roma, Salerno
- BIASIORI L. c.d.s., *Arabic Roots of Machiavellian Thought? Machiavelli and the pseudo-Aristotelian Secretum Secretorum (Kitāb sirr al-asrār) from Iraq to Florence (and return)*, in *Orientalizing Machiavelli: Western Political Thought, Islam, and the East*, ed. by L. Biasiori and G. Marcocci
- BONORA E. 2014, *Aspettando l'imperatore. Principi italiani tra il papa e Carlo V*, Torino, Einaudi
- BRAMANTI V. 2004, *Il Lasca e la famiglia Della Fonte*, in «Schede umanistiche», 1, pp. 19-40
- CAMPITELLI A. 2005, *Villa Borghese. Storia e gestione*, Milano, Skira
- CANTIMORI D. 2014, *Machiavelli, Guicciardini e le idee religiose del Cinquecento*, a cura di A. Prosperi, Pisa, Edizioni della Normale (ed. or. 1965)
- CRESCI M. 1905, *Storia italiana*, a cura di U. Oxilia, Torino, Paravia
- DEL COL A. 2010, *Brucioli Antonio*, in *Dizionario storico dell'inquisizione*, a cura di A. Prosperi con la collaborazione di V. Lavenia e J. Tedeschi, Pisa, Edizioni della Normale, I, p. 227
- DIONISOTTI C. 1980, *La testimonianza del Brucioli*, in ID., *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Torino, Einaudi, pp. 193-226
- FIRPO M. 1993, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza
- FIRPO M., MARCATTO D. 1984, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Edizione critica*, vol. II/2, *Il processo d'accusa*, Roma, Istituto storico per l'età moderna e contemporanea
- FIRPO M. 1997, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Torino, Einaudi
- FIRPO M. 2001, *Politica imperiale e vita religiosa in Italia nell'età di Carlo V*, in «Studi storici», 42, pp. 245-261
- FIRPO M. 2014, *La presa di potere dell'Inquisizione romana (1550-1553)*, Roma-Bari, Laterza
- FIRPO M. 2015, *Juan the Valdés and the Italian Reformation*, Fernham, Ashgate
- FONTANINI B., FLAMINIO M. 1972, *Il Beneficio di Cristo con le versioni del secolo XVI. Documenti e testimonianze*, Firenze-Chicago, Sansoni-Newberry Library
- FRAJESE V. 1997, *Note su Machiavelli, editoria e cultura nell'Italia dal Rinascimento alla Controriforma*, in «Studi storici», 28, pp. 135-155



- GINZBURG C., PROSPERI A. 1975, *Giochi di pazienza. Un seminario sul Beneficio di Cristo*, Torino, Einaudi
- GINZBURG C., *Machiavelli, l'eccezione e la regola. Linee di una ricerca in corso*, in «Quaderni storici», 38, pp. 195-214
- HARVEY G. 2001, *The True Israel: Uses of the Names Jew, Hebrew and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature*, Leiden, Brill
- LANDI S. 2006, *Naissance de l'opinion publique dans l'Italie moderne. Sagesse du peuple et savoir de gouvernement de Machiavel aux Lumières*, Rennes, PUR
- MACHIAVELLI N. 1996, *Opere*, I a cura di C. Vivanti, Torino-Parigi, Einaudi-Gallimard
- MANNI D. M. 1740, *Osservazioni storiche di Domenico Maria Manni accademico fiorentino sopra i sigilli antichi de' secoli bassi*, IV, Firenze, Ristori
- MILANI M. 2001, *La tradizione italiana del Secretum secretorum*, in «La parola del testo», 5, pp. 209-253
- NICCOLI O. 1987, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza
- NICCOLI O. 2005, *Rinascimento anticlericale. Infamia, propaganda e satira nell'Italia tra Quattro e Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza
- PERINI L. 1969, *Machiavelli e gli eretici italiani del Cinquecento*, in «Studi storici», 10, pp. 877-910
- PLAISANCE M. 2004, *L'Accademia e il suo principe. Cultura e politica a Firenze al tempo di Cosimo I e di Francesco de' Medici*, Manziana, Vecchiarelli
- PLAISANCE M. 2005, *Antonfrancesco Grazzini dit Lasca. Ecrire dans la Florence des Médicis*, Manziana, Vecchiarelli
- PROCACCI G. 1995, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza
- PROSPERI A. 1998, *Il principe, il cardinale, il papa. Reginald Pole lettore di Machiavelli*, in *Cultura e scrittura di Machiavelli*. Atti del Convegno di Firenze-Pisa, 27-30 ottobre 1997, Roma, Salerno, pp. 241-262
- PROSPERI A. 2000, *L'eresia del libro grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli
- RICHARDSON B. 2009, *Manuscript Culture in Renaissance Italy*, Oxford, Oxford University Press
- ROSELLO L. P. 2008, *Il ritratto del vero governo del prencipe (1552)*, a cura di P. Salvetto, Milano, Franco Angeli
- SCHMITT CH. B. 1986<sup>a</sup>, *Francesco Storella and the Last Printed Edition of the Latin Secretum secretorum (1555)*, in SCHMITT 1986, pp. 124-131

- SCHMITT CH. B. 1986<sup>b</sup>, *Pseudo-Aristotle in the Latin Middle Ages*, in *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and other Texts*, ed. by J. Krayer, W.F. Ryan and Ch. B. Schmitt, London, The Warburg Institute
- SEIDEL MENCHI S. 1987, *Erasmus in Italia (1520-1580)*, Torino, Bollati Boringhieri
- TOMMASINI O 1883, *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo. Storia ed esame critico*, Torino, Loescher, 3 voll. (rist. anast. Bologna, Il Mulino, 1994)
- THORNDIKE L. 1923, *A History of Magic and Experimental Science*, II, New York, Columbia University Press
- VERGERIO P. P. 1549, *Il catalogo de' libri li quali nuovamente nel mese di maggio nell'anno presente MDXLVIII sono stati condannati et scomunicati per heretici da Monsignore Giovanni della Casa legato di Venetia et d'alcuni fratri*, Landolfi, Poschiavo
- VIGILANTE M. 1984, *Cresci, Migliore*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1984, vol. 30, pp. 671-673
- WILLIAMS S. 2003, *The Vernacular Tradition of the Pseudo-Aristotelian Secret of Secrets in the Middle Ages: Translations, Manuscripts, and Readers*, in *Filosofia in volgare nel medioevo*, Atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.), Lecce, 27-29 settembre 2002, Turnhout, Brepols, pp. 451-482
- ZAMUNER I. 2005, *La tradizione romanza del Secretum secretorum pseudo-aristotelico. Regesto delle versioni e dei manoscritti*, in «Studi Medievali», 46, pp. 31-116.

# Tirannide e resistenza lecita nelle fonti giuridiche italiane di Althusius: crimine di lesa maestà e problema costituzionale\*

ANGELA DE BENEDICTIS\*

## I. Tirannide come crimine di lesa maestà

La resistenza, pertanto, è quell'atto con il quale gli efori impediscono con le parole e con i fatti la tirannide del sommo magistrato, e lo esautorano o lo tolgono di mezzo quando essa è insanabile, quando i diritti del corpo consociato non possono essere conservati salvi, saldi e integri, e quando lo Stato non può essere altrimenti liberato dai mali<sup>1</sup>.

Le ragioni del diritto, detenuto dagli ottimati in nome del popolo, di resistere al sommo magistrato e di rimuoverlo dal suo ufficio sono principalmente le seguenti dieci<sup>2</sup>.

Il ruolo costituzionale degli Efori nella *consociatio* althusiana è, come noto<sup>3</sup>, determinato proprio dalla possibilità e dal dovere di resistere alla tirannide. Nel quarto dei motivi addotti al riguardo, Althusius specifica che gli Efori, in quanto rappresentanti del popolo, hanno il diritto di deporre il *princeps* che ave-

---

\* [angela.debenedictis@unibo.it](mailto:angela.debenedictis@unibo.it)

\* Con il titolo *Majestätsverbrechen und Verfassungsfrage: Althusius und die italienische Juristen* questo saggio è stato pubblicato in lingua tedesca negli atti della *Tagung 2013* della *Althusius Gesellschaft* (Rotterdam, 15-18 maggio 2013): *Recht* 2015, pp. 11-27. Ringrazio gli organizzatori della *Tagung* nonché curatori del volume di atti, Robert von Friedeburg e Mathias Schmoeckel, per avermi consentito di pubblicare il contributo anche nella versione italiana.

<sup>1</sup> Cito dalla recente impresa culturale e editoriale costituita dalla traduzione italiana (con testo latino a fronte), ALTHUSIUS 2009, cap. XXXVIII, § 29, pp. 1731-1733.

<sup>2</sup> ALTHUSIUS 2009, cap. XXXVIII, § 30, p. 1733.

<sup>3</sup> La letteratura sulle problematiche affrontate nel presente contributo è ricchissima: impossibile riferirne qui compiutamente. Avevo fornito più estese indicazioni bibliografiche in DE BENEDICTIS 2011, pp. 379-397.

vano eletto<sup>4</sup>. Tra le *auctoritates* che Althusius allega per supportare il giusto motivo di privare l'imperatore dell'*imperium* vi è anche il trattato *De syndicatu* del giurista quattrocentesco italiano Paride del Pozzo, esplicitamente citato per l'opinione che il tiranno può essere ucciso in quanto reo del crimine di lesa maestà. L'atto della sua uccisione procura la salvezza di molti<sup>5</sup>.

È per questa precisazione di Althusius che ritengo valga la pena di continuare ad affrontare il problema della relazione tra tirannide e diritto di resistenza nel XXXVIII capitolo della *Politica methodice digesta* (edizione 1614), per quanto esso non sia affatto nuovo. La tirannide intesa come crimine di lesa maestà offre, infatti, la possibilità di indagare il complesso problema del "diritto di resistenza" non solo in Althusius, ma anche nel pensiero giuridico della prima età moderna, e quindi nella relazione tra l'autore e il sapere giuridico del tempo.

Un forte stimolo in questa direzione è costituito dalla lettura del testo di Althusius nella sua inestricabile unità di argomentazione e di citazione delle fonti (e questo vale in realtà per tutta la *Politica*, non solo per il capitolo XXXVIII). Una tale modalità di lettura mostra come il problema della tirannide sia analizzato e descritto da Althusius in quanto problema penalistico, come del resto è già stato osservato da Diego Quagliani qualche anno fa:

La definizione del tiranno segue logicamente, come quella del soggetto attivo, non importa se di tipo monarchico o poliarchico, di un esercizio criminoso scientemente perpetrato al fine di dissolvere fondamenti e vincoli giuridici del corpo politico<sup>6</sup>.

La definizione fornita da Althusius è

---

<sup>4</sup> «La quarta ragione sta nel fatto che gli efori, come hanno il potere e il diritto di costituire e eleggere in nome del popolo, così hanno anche giustamente il diritto di esautorare. Infatti, come il concilio ecumenico è superiore al papa, il collegio del capitolo è superiore al vescovo, e il senato è superiore al console, così anche l'impero, ovvero il regno che gli ottimati rappresentano, è superiore al principe. Di qui appare chiaro che, sotto questo aspetto, il potere del principe non è pari al potere del popolo, che quest'ultimo ha trasferito ai propri efori, bensì di gran lunga inferiore», ALTHUSIUS 2009, cap. XXXVIII, § 35, pp. 1735-1737.

<sup>5</sup> Il testo originale latino, in cui come d'uso i riferimenti alle *auctoritates* ne sono parte integrante, lo evidenzia al lettore molto più direttamente di quanto non faccia la traduzione italiana: «Unde ex justissima causa Imperatorem imperio privari posse, tradit ... Paris de Puteo *de synd. c. de reg. excess. § ult.* Ubi dicit Tyrannum crimen laesae majestatis committere, ideoque occidi posse, quo ipso multorum salutem procurari dicit», ALTHUSIUS 2009, p. 1736.

<sup>6</sup> QUAGLIONI 2005, pp. 325-337: 334.

d'impostazione schiettamente penalistica (come dimostrano le numerose allegazioni dei trattatisti protomoderni in tema di *crimen laesae maiestatis*, dal Giganti al Farinaccio)<sup>7</sup>.

Se, in effetti, Girolamo Gigante (XV sec. *exeunte* – 1566?) e Prospero Farinacci (1544-1618) sono i due giuristi italiani autori di trattati sul *crimen laesae maiestatis* utilizzati da Althusius come *auctoritates*, insieme al giurista tedesco Jacob Middendorp (autore di *Politicae quaestiones*), nel § 3. del capitolo, quello specificamente dedicato a «Chi è il tiranno», il *syndicus* di Emden ricorre comunque, in tutta la trattazione sulla tirannide e sui suoi rimedi, ripetutamente sia a loro sia ad altri giuristi italiani attivi tra il XIV e il primo ventennio del XVII secolo. Un buon terzo delle *auctoritates* citate da Althusius nel capitolo è infatti costituita da Bartolo da Sassoferrato, Luca da Penne, Paride del Pozzo, Roberto Maranta, Antonio Capece, Francesco Gioannetti, Girolamo Gigante, Aimone Cravetta, Giulio Claro, Rolando dalla Valle, Giuseppe Mascardi, Tiberio Deciani, Giacomo Menochio, Antonio Tesaurò<sup>8</sup>.

Non tutti sono citati con la stessa frequenza, certamente. Tra i più presenti sono Paride del Pozzo e Francesco Gioannetti, Girolamo Gigante e Prospero Farinacci. Non è un caso. In tutti e quattro la tirannide costituisce un problema fondamentale, sviscerato in modo particolareggiato non solo con ovvie argomentazioni dal diritto civile e dal diritto canonico, ma anche – come normalmente d'uso nella giurisprudenza di diritto comune - attraverso il ricorso a *exempla* della storia sacra e profana. Altrettanto fondamentale è la conseguente questione della resistenza lecita contro la tirannide intesa come malgoverno e abuso del potere di governo.

Degli argomenti che Althusius riprende da del Pozzo, Gioannetti, Gigante e Farinacci fornirò ora qualche indicazione, con l'intenzione di contribuire a illustrare un aspetto fino ad ora generalmente trascurato dalla storiografia e che però potrebbe segnalare due percorsi meritevoli di ulteriori approfondimenti. Il primo percorso è quello che ho voluto sintetizzare nella seconda parte del titolo del presente saggio: crimine di lesa maestà e questione costituzionale in Althusius come rielaborazione (anche) di questioni già ampiamente presenti nella giurisprudenza italiana, e quindi in quella letteratura di diritto comune che Althusius conosceva

---

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> In *Appendice* si può verificare quali giuristi (e quali loro opere) sono presenti nei diversi paragrafi del capitolo sulla tirannide. Le edizioni citate sono quelle che ho consultato per verificare i passi utilizzati da Althusius.



molto bene<sup>9</sup>. In questo senso ripercorrerò gli argomenti ripresi da del Pozzo, Gigante e Farinacci. Il secondo percorso è quello che prende spunto da una osservazione di Christoph Strohm sulla non eccessiva differenza tra cattolici e protestanti per quanto concerne la loro dottrina giuridica<sup>10</sup>: una considerazione che mi pare attagliarsi bene al ripetuto uso che il giurista calvinista Althusius fa del giurista cattolico Francesco Gioannetti, soprattutto per un aspetto peculiare che menzionerò più avanti<sup>11</sup>.

## II. Tirannide e resistenza in Paride del Pozzo, Girolamo Gigante e Prospero Farinacci

§ 9. È tirannide esercitare il potere assoluto; § 11. Il tiranno è colui che impedisce l'esercizio della religione pura; § 13. Opprime i maggiorenti dello Stato; § 15. Trascura gli aspetti principali del suo dovere; § 19. Impoverisce i sudditi con esazioni smisurate; § 23. Sperpera, aliena, dilapida e diminuisce i beni pubblici; § 35. Chi ha il diritto di costituire il magistrato ha anche il diritto di esautorarlo; § 36. Talora cessa anche l'obbligazione tra genitori e figli e tra signore e vassallo; § 45. Esempi di re esautorati tratti dalla storia profana<sup>12</sup>.

Nel fornire cinque delle sue quindici definizioni del tiranno («Il tiranno è colui che ...»), § 11-25), nonché nella identificazione del comportamento tirannico

<sup>9</sup> Come è già stato rilevato, per esempio, da STROHM 2004, pp. 71-102. Mi sembra opportuno ricordare qui che i trattati dei giuristi italiani sopra citati furono anche stampati nei territori del Sacro Romano Impero della Nazione Tedesca. Per fare riferimento solo a Frankfurt am Main, i *Consilia* di Aimone Cravetta nel 1572; i *Consilia* di Rolando della Valle nel 1584; le *Conclusiones* di Giuseppe Mascardi nel 1585; il trattato di Tiberio Deciani nel 1591; l'*opera omnia* di Giulio Claro nel 1604; cfr. *Frankfurt am Main* 1986, pp. 45-64. La criminalistica imperiale, d'altra parte, fin dalle *Syngulares Observationes* di Joachim Mynsinger del 1565 utilizza regolarmente la criminalistica italiana e, a sua volta, è da quest'ultima riutilizzata a partire da Prospero Farinacci. Su questo processo di comunicazione scientifica acute osservazioni offre ancora SBRICCOLI 1974; alcune annotazioni anche nel mio saggio DE BENEDICTIS 2013, pp. 17-40.

<sup>10</sup> STROHM 2004, p. 80: «Althusius in breitestem Umfang und vielfach zustimmend auf katholische *Juristen* – vor allem die spanischen Spätscholastiker – zurückgreift. ... in der auffälligen Mischung aus klaren konfessionellen Präferenzen bei den *theologischen* Autoren bei weitestgehend unbefangenen sachlichen Bezug auf *juristischen* Autoren aller Konfessionen zeigt sich ein eigenartiges Ineinander von konfessionalisierenden und säkularisierenden Tendenzen».

<sup>11</sup> Bisogna sottolineare che tutti e tre i giuristi sopra menzionati costituivano normali *autoritates* per la letteratura giuridica e giuridico-politica dell'Impero.

<sup>12</sup> I titoli dei paragrafi sono ripresi da ALTHUSIUS 2009.



con l'uso della *potestas absoluta* (§ 9), Althusius ricorre anche al *Tractatus de syndicatu* di Paride del Pozzo<sup>13</sup>.

La presenza di del Pozzo in Althusius era già stata approfonditamente sottolineata e commentata, ormai giusto sessanta anni fa, da Mario D'Addio, nel suo corposo e classico studio *L'idea del contratto sociale dai sofisti alla riforma e il «De Principatu» di Mario Salamonio*<sup>14</sup>. Qui Althusius costituisce proprio il termine *ad quem* della evoluzione della "idea del contratto sociale", la cui peculiare declinazione primo cinquecentesca viene analizzata attraverso il trattato in forma di dialogo *De principatu* del giurista romano Mario Salamonio degli Alberteschi (anch'egli, tra l'altro, una delle fonti di Althusius).

La responsabilità del *Princeps* di fronte all'*universitas civium*, il tirannicidio nel pensiero giuridico-politico italiano del Quattrocento, il fondamento pattizio del potere sono le problematiche che D'Addio trova esaustivamente affrontate in del Pozzo<sup>15</sup>.

Nel trattato *De syndicatu* di Paride del Pozzo vengono precisate, innanzitutto, quali sono le norme che l'Imperatore, il Re e il Principe debbono rispettare affinché non incorrano nel reato di eccesso di potestà sovrane, come diremmo con linguaggio moderno, *De excessibus Imperatoris, De Regum, Principum, Ducum excessibus*. Tentativo particolarmente interessante quello di Paride del Pozzo di precisare su di un piano giuridico i limiti della potestà sovrana in quanto viene messo in rapporto con il diritto di deporre l'Imperatore incapace, e con il diritto di uccidere il Re divenuto tiranno; viene in tal modo impostata la piattaforma giuridica sulla quale si svolgerà nel secolo XVI la tematica monarcomaca: il diritto di resistenza al tiranno e la sovranità popolare<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> CORTESE 2013, pp. 655-657.

<sup>14</sup> D'ADDIO 1954. Lo studio di D'Addio è stato largamente utilizzato da SKINNER 1978, I, pp. 148-152; II, pp. 131-134, nelle sue pagine sull'opera di Mario Salamonio degli Alberteschi. Al trattato di del Pozzo ha dedicato molto spazio FERRANTE 1995, che alle pp. 307-308 vede in Althusius un radicale difensore della legalità. Più recentemente il *De syndicatu* è stato tenuto in considerazione nello studio di ISENMANN 2010, soprattutto alle pp. 318-329, ma senza alcun riferimento alla presenza dei temi del trattato nel pensiero politico-giuridico del XVI e XVII secolo.

<sup>15</sup> Tematiche proposte da D'ADDIO 1954, alle pp. 357-392, di cui particolarmente dedicate a del Pozzo le pp. 382-392.

<sup>16</sup> Ivi, pp. 382-383. Non è forse superfluo, in questa sede, ricordare che la letteratura critica su Althusius su cui D'Addio poteva basarsi allora era prevalentemente costituita dal saggio di ERCOLE 1932; da FRIEDRICH 1932; da VON GIERKE 1880, tradotto in italiano circa venti anni prima.

D'Addio rileva come in del Pozzo l'imperatore debba essere considerato un semplice amministratore dell'impero e non un proprietario, mettendo così in luce come l'imperatore «nella sua posizione costituzionale dovesse essere considerato come un magistrato del popolo»<sup>17</sup>. I comportamenti «anticostituzionali»<sup>18</sup> sono peraltro più minutamente descritti a proposito degli eccessi di re, principi e duchi.

I Re non possono imporre delle imposte gravose senza una giusta causa: ...; non possono ridurre in schiavitù i sudditi che sono liberi: ...; non possono privare i sudditi delle loro proprietà: ...; non possono alterare il titolo della moneta, e quando in caso di necessità sono costretti a imporre una moneta con un valore nominale superiore a quello reale, cessata la causa di necessità, debbono ricompensare i sudditi del danno subito<sup>19</sup>.

La «società politica»<sup>20</sup> delineata da del Pozzo si basa, nella lettura di D'Addio, «su di una serie di rapporti che per la continuazione della società stessa debbono conservarsi costanti: il diritto assicura la stabilità dei rapporti sociali, onde l'autorità politica, per mantenersi nel diritto, deve rispettare quei rapporti»<sup>21</sup>. È sulla base di tali premesse che il re «che misconosce quei limiti si comporta come un tiranno: distruggendo la stabilità dei rapporti che intercorrono fra i componenti la comunità distrugge la società stessa»<sup>22</sup>. Rispettare i diritti dei suoi sudditi è per il re un dovere poiché «il *Regnum* è *iure gentium conditum*»<sup>23</sup>. Rifacendosi a Sant'Agostino, solo il giusto e retto governo del re deve avere, per del Pozzo, come controprestazione l'obbedienza dei singoli. Per il giurista quattrocentesco il «potere politico ha un fondamento pattizio, esso si giustifica solamente se si mantiene nei limiti dello *ius gentium* e del *generale factum societatis*: il Re che viola questo patto fondamentale si comporta come un tiranno»<sup>24</sup>.

Il re che si comporta come un tiranno deve essere immediatamente deposto e può essere ucciso impunemente da chiunque, qualora insista nella difesa delle sue prerogative sovrane. Essendosi infatti posto fuori dalla società non gode più dei diritti di cui godono gli altri uomini, primo tra i quali quello della difesa della propria vita. E per quanto la *summa potestas* sia di istituzione divina, il re rima-

<sup>17</sup> D'ADDIO 1954, p. 383.

<sup>18</sup> Ivi, p. 384.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Ivi, p. 385.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*

ne tale solo fin quando non contravvenga alle leggi divine; se non le osserva più e si comporta da tiranno, cessa automaticamente di essere re e viene *ipso facto* privato delle sue immunità sovrane. Contro di lui è quindi lecito sia il ricorso alla forza per deporlo, sia l'ucciderlo, anche in base alla stessa legge divina<sup>25</sup>.

Per D'Addio il principio affermato da Paride del Pozzo è particolarmente importante su questo punto, «perché verrà ripreso all'inizio della polemica monarcomaca da Pietro Vermigli per giustificare la deposizione e la lotta contro il Re tiranno fornendo in tal modo al pensiero riformato calvinista la giustificazione del diritto di resistenza»<sup>26</sup>.

Sullo specifico problema se sia lecito uccidere il tiranno, l'intero capitolo dedicatogli da del Pozzo (*An liceat occidere regem tyrannum, qui non habet superiorem, vel ei non paret*) dimostra, per D'Addio, che il giurista quattrocentesco anticipa – anche per gli episodi biblici che riporta – «l'analogo atteggiamento dei Monarcomachi calvinisti che dalla storia sacra della Bibbia deriveranno il diritto di uccidere il tiranno»<sup>27</sup>. Tutte le questioni sottolineate dal trattato *De Syndicatu* sono particolarmente importanti, anche «perché a distanza di un secolo saranno ripresi dall'Althusius al fine di stabilire quali azioni del *Summus Magistratus* dovessero essere considerate tiranniche e dimostrare il diritto del popolo a deporre il tiranno»<sup>28</sup>, annota infine D'Addio riportando citazioni dai paragrafi 9, 11, 15, 16, 35 del capitolo XXXVIII della *Politica* di Althusius.

Mi sono soffermata a lungo su D'Addio lettore di Paride del Pozzo non solo poiché ciò mi ha consentito di sintetizzare i nuclei centrali delle argomentazioni del *De syndicatu*, ma anche perché mi è sembrato necessario prendere in considerazione il risultato di una ricerca che può ancora fornire utili stimoli di riflessione pur nella sua inattualità.

Certamente il *De syndicatu* era attuale e utile, in base alla sua funzione pratica, per tutti gli editori che dopo la *editio princeps* del 1485 lo ristamparono nel XVI e ancora nel XVII secolo. Tra di loro, due editori francofortesi che ne pubblicarono le circa 1070 pagine in 8° prima nel 1605 e poi nel 1608<sup>29</sup>. Non si può

<sup>25</sup> Ivi, pp. 385-387.

<sup>26</sup> Ivi, p. 387.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Ivi, p. 391.

<sup>29</sup> DE PUTEO 1605; DE PUTEO 1608. Tra le due stampe non vi è, in realtà, alcuna differenza riguardo al testo del *De Syndicatu*. L'edizione del 1608 ha, infatti, lo stesso colophon del 1605, come è anche indicato nella descrizione di VD 17 1:059266H. Ciò potrebbe dipendere dalle relazioni personali esistenti tra Johannes Saur da una parte (1605) e Egenolff Emmel e Wolfgang Ritter dall'altra (1608), su cui cfr. RESKE 2007 pp. 242-243, 245-246, 251-252. Ringrazio il dot-

dire se Althusius abbia utilizzato una di queste stampe per la *Politica* del 1614, ma non si può neppure escludere. In entrambe le edizioni la parte dedicata a *De Regum, Principum & Ducum excessibus* consta di venticinque fittissime pagine<sup>30</sup>, delle quali quindici sono innanzitutto occupate dalla descrizione degli eccessi<sup>31</sup>: i primi specificamente numerati da uno a sedici, seguiti da circa altri ventotto («Excedunt etiam...»), con un metodo espositivo e con argomentazioni che non sembrano molto dissimili da quelle usate da Althusius più di un secolo dopo. La contrapposizione tra *Rex* e *tyrannus* occupa circa cinque pagine, per ventidue paragrafi<sup>32</sup>. L'ultima parte, *An liceat occidere regem tyrannum?* si estende su altre cinque pagine<sup>33</sup>.

Non sono però solo le pagine dedicate agli eccessi di re, principi e duchi ad affrontare questioni presenti anche in Althusius. Nella parte in cui si tratta dell'*officium* dei sindacatori<sup>34</sup>, viene analizzato anche il problema della resistenza a un giudice ingiusto, e per analogia anche al principe ingiusto, in un paragrafo specificamente intitolato *Resistentia*<sup>35</sup>: se sia lecito resistere a un giudice che compie eccessi nell'esercizio del suo ufficio, e quindi anche a un principe che si comporti allo stesso modo (1. *Iudici excedenti modum in exercitio sui officij an licitum sit resistere. Et quod in principe* 3 & 5); un giudice può resistere agli ordini di un principe che contengano una ingiustizia (6. *Iudex potest resistere literis*

---

tor Douglas Osler (Max-Planck-Institut für europäischen Rechtsgeschichte) per i suoi suggerimenti al riguardo. È forse degno di interesse notare brevemente che entrambe le stampe contengono una peraltro usuale dedica, il cui contenuto è pure identico, salvo i due destinatari: il conte Wolfgang Ernst von Isenburg-Büdingen (1605) e genericamente il lettore (1608). In entrambi i casi è spiegato, in tredici pagine, quali – secondo l'editore – avessero potuto essere i possibili motivi che avevano mosso Paride del Pozzo alla composizione del trattato: i frequenti dissensi tra la nobiltà (persone illustri) e la moltitudine (plebei) nella *res publica* e le loro conseguenze nei mutamenti dello *status* della *respublica*. A partire da tale ipotesi la dedica sviluppa poi un discorso sulle cause delle discordie civili e sul loro pericolo per la vita della *respublica*, nonché sulle caratteristiche del governo dei nobili sulla plebe.

Basandosi sulla differenza tra *Dominus* e *Rector*, la dedica evolve infine in una sorta di *speculum principis*, trattando il problema di che cosa i governanti e i loro ufficiali dovessero evitare e che cosa, invece, dovessero praticare nell'esercizio del loro *officium* per non rischiare il pericolo di cadere nella tirannide.

<sup>30</sup> DE PUTEO 1605, pp. 10-34.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 10-24.

<sup>32</sup> Ivi, pp. 26-30.

<sup>33</sup> Ivi, pp. 30-34.

<sup>34</sup> Ivi, «De Officio Syndacatorum, & quis sint Syndacatores, & an officialis semel syndacatus possit in patria conveniri, & de gestis pendente syndacatu, & de repres aliis contra Syndicantes, iniuste condemnantes, & multa de materia & modo syndacatus», pp. 62-1070.

<sup>35</sup> Ivi, pp. 774-771.



*principis contententibus iniustitiam*); gli ufficiali devono resistere a un podestà che agisce iniquamente (7. *Officiales debent resistere potestati inique facienti*).

Non è possibile, per motivi di spazio, riportare in questa sede gli argomenti e le *authoritates* e gli *exempla* con i quali del Pozzo spiega e dimostra la sua posizione sulle questioni affrontate. Ne risulterebbe sicuramente con maggiore evidenza di quanta qui non si possa addurre quale *thesaurus* di motivi il trattato del giurista quattrocentesco abbia offerto ad Althusius, come d'altra parte a tutti quei giuristi e giuristi-politici che fino ad Althusius (e anche oltre, in verità) si occuparono dei problemi del potere del principe, dei suoi limiti, dell'abuso dei poteri di governo e quindi della tirannide.

Che chi deponga o uccida il re o principe o governante diventato tiranno non sia reo del crimine di lesa maestà è questione ampiamente presa in esame nei trattati *De crimine laesae maiestatis*, tra i cui più significativi autori vi sono quelli utilizzati da Althusius nel capitolo XXXVIII e già precedentemente menzionati. E sia in Girolamo Gigante sia in Prospero Farinacci il *De syndicatu* di del Pozzo è fonte ricorrente.

Nel suo *De crimine laesae maiestatis*<sup>36</sup> Gigante<sup>37</sup> affronta il problema nella *quaestio* LXV: *Quaero an crimen laesae maiestatis committi dicatur contra tyrannum, qui iurisdictionem sibi usurpavit*<sup>38</sup>, cui risponde immediatamente *Et regular iter dicendum erit quod non*, motivando sulla base, tra gli altri, di Bartolo da Sassoferrato, di Sant'Agostino e di Paride del Pozzo. Anche in base al diritto divino chi uccide un re o principe che vive tirannicamente non incorre nel crimine di lesa maestà, specifica ulteriormente Gigante<sup>39</sup> appoggiandosi all'autorità di del Pozzo. Per quanto, aggiunge, nella quindicesima sessione del Concilio di Costanza fosse stata condannata l'opinione sostenuta da Jan Hus, che fosse lecito uccidere un tiranno.

Anche Prospero Farinacci<sup>40</sup> dedica alla tirannide e alla uccisione del tiranno numerosi punti nella *quaestio* CXII della sua *Praxis et theorica criminalis*, specificamente dedicata a *De Crimine laesae maiestatis, quid sit, quando dicatur commissum in primo, vel in secundo capite. An æquiparetur Hæresi, Simonia,*

<sup>36</sup> GIGAS 1584, cc. 33v-89v.

<sup>37</sup> ISOTTON 2013, pp. 999-1000.

<sup>38</sup> GIGAS 1584, cc. 47v, a/b – 48r, a. La *quaestio* LXV è quella ripetutamente ripresa da Althusius.

<sup>39</sup> Ivi, c. 47v, b, 16: «An autem occidens Regem, seu principem, qui tyrannice vivit, incurrat crimen laesae maiestatis? Dicendum videtur quod non, qui nimmo de iure divino etiam puniendus non esset».

<sup>40</sup> MAZZACANE 2013, pp. 822-825.

*Sacrilegio, et alta de eius gravitate, & atrocitate, & contra quos committatur*<sup>41</sup>. Il crimine di lesa maestà si commette contro un re, non contro un tiranno. È lecito uccidere un tiranno per ragioni di utilità pubblica, ma non per ragioni di utilità privata. Non bisogna uccidere un tiranno tollerato. La distinzione tra quanto è lecito e quanto invece è illecito, comporta per Farinacci una ripresa della definizione del comportamento tirannico. Da qui le descrizioni *tyrannus dicitur is...*, che non solo nella formulazione dei punti, ma anche nei loro contenuti riprendono tutto il sapere precedentemente accumulato. Riprendo qui solo alcuni *notabilia* più significativi:

31. Tyrannus quis dicatur; 32. Tyrannus dicitur is, qui propter partialitates civitatis, dicit se eiusdem civitatis Dominum; 33. Tyrannus dicitur is, qui in communi Republica non iure principatur; 35. Tyrannus dicitur is, qui non iure Principatum tenet; 36. Tyrannus est manifestus, qui Principatum sine titulo possidet, & 37. Ubi idem si haberet titulum, sed iniustum, & 38. Ubi quid si a principio violenter statum occupavit, & postea a Papa, vel ab Imperatore titulum obtinuit<sup>42</sup>.

Se tale *quaestio* CXII costituisce una fonte di Althusius per la definizione di tirannide e per la liceità dell'uccisione del tiranno, un'altra *quaestio*, la XXXII (dedicata a *De carceribus et de carceratis*) offre al sindaco di Emden ulteriori punti di appoggio per il problema della resistenza lecita. È in tale *quaestio*, infatti, che Farinacci discute il problema della resistenza al giudice e ai suoi ufficiali. Se al giudice e ai suoi ufficiali non si deve resistere (così come non si deve disobbedire ai precetti del principe), e chi lo fa incorre nel crimine di lesa maestà, è però consentito resistere al giudice che emette sentenza ingiusta e ai suoi ufficiali che la eseguono ingiustamente, per quanto le opinioni sul punto siano discordi. Se il giudice è detto ministro di Dio (89. *Iudex dicitur minister Dei*), il giudice che commette ingiustizia non si può più chiamare giudice, ma ministro del diavolo (90. *Iudex si iustitiam non facit, non dicitur Iudex, sed minister diaboli*). Al giudice e ai suoi ufficiali che commettono ingiustizia si può resistere indistintamente nel caso che il danno derivante dalla loro ingiustizia sia irreparabile (93. *Iudici & eius Officialibus iniuste exequentibus indistincte resisti potest, quando damnus est irreparabile*). Si può resistere al giudice che non osserva l'ordo iuris (97. *Iudex procedenti iuris ordine non servato resisti potest*)<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Edizione citata: FARINACIUS 1609, cc. 1r-9r.

<sup>42</sup> Ivi, c. 6r.

<sup>43</sup> FARINACIUS 1614, c. 109r.

Le pur brevi annotazioni qui dedicate a Girolamo Gigante e Prospero Farinacci attestano, quindi, come i problemi della tirannide e della resistenza alle varie forme di tirannide costituissero un oggetto di quella trattatistica sul *crimen laesae maiestatis* da cui Althusius attinse molti suoi motivi.

### III. Autodifesa, difesa per stato di necessità e resistenza in Francesco Gioannetti

Nel capitolo XXXVIII della *Politica*, il giurista italiano più citato insieme a Paride del Pozzo è Francesco Gioannetti, che Althusius inizia a prendere in considerazione, inizialmente quando specifica che non è tiranno ogni magistrato che agisca ingiustamente (§ 4) e poi quando riporta le diverse descrizioni del tiranno nelle Sacre Scritture (§ 26). A Gioannetti fa di nuovo ricorso nel § 37: «È lecito difendersi contro chi arreca violenza e sopruso»; nel § 45: «Esempi di re esautorati tratti dalla storia profana»; nel § 47: «Chi può e deve resistere ai tiranni»; nel § 56: «Quando si debba resistere al tiranno»; nel § 65: «Perché i privati non devono resistere alla tirannide»; nel § 66: «In che misura il magistrato è sciolto dalle leggi»; nel § 67: «Quando è concessa ai sudditi la fuga per la tirannide del magistrato».

Nel *Tractatus defeusionis tripartitae ad l. ut vim ff. De Just. & Jure*<sup>44</sup> Gioannetti discute il problema della autodifesa e della resistenza lecita riguardo le singole persone (*Pars prima*), sulla base del principio della *inculcata tutela* (*Pars secunda*) e infine la difesa contro i magistrati (*Pars tertia*). È a questa terza parte che Althusius fa prevalentemente riferimento. È infatti qui che Gioannetti riprende e rielabora la *communis opinio* sul tiranno e sul tirannicidio<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> Il trattato ebbe quattro edizioni: ZOANNETTUS 1560; ZOANNETTUS 1561; ZOANNETTUS 1564; ZOANNETTUS 1600.

<sup>45</sup> Cito qui di seguito, dai *notabilia*, le questioni direttamente comuni a Zoannetti e a Althusius, anche oltre le dirette citazioni del *syndicus* di Emden, in ZOANNETTUS 1600: 1. Defensio contra magistratum an lege sit nobis permessa, & quando? (p. 52); 2. Magistratum seu principem esse Dei imagine: cui si reverentia & honor debiti non manserint integri, civitatis decus peribit (p. 52); 3. Magistratum, qui injuriam nobis intulit, qua ratione reum in iudicio agamus: & oportere distingui inter magistratum majorem et minorem, traditur (p. 52); 13. Officialibus & ministris principis, metas sui officii excedentibus, privati nomine, quorum interest, etiam manu armata resistere posse (p. 53); 14. Officialia magistratui suo illicita praecipiente resistere debet (p. 53); 19. Magistratus cur instituti (p. 54); 20. Magistratui etiam in dubio resistendum, quando iniuria aut damnum irreparabile foret, secundum Cyni & Pauli Castrensis opinionem (p. 54). Imo quoque & si damnum recuperabile esset, secundum Ludo. Roma. nu. 21. Sed illorum sententia falsa, ut. nu. 39, 40, 48, 49, 52; 22. Iudici exequenti sententiam nullam, vi contraria non

In sé e per sé Althusius lettore/utilizzatore di Gioannetti potrebbe semplicemente segnalare la scelta di un autore in più dall'ampio *corpus* della dottrina giuridica di diritto comune, non diversamente da quanto già fatto per gli altri giuristi italiani.

Ma rispetto a Paride del Pozzo, a Girolamo Gigante e a Prospero Farinacci l'utilizzazione di Gioannetti sollecita a porsi il problema storiografico della rilevanza del paradigma confessionale riguardo la politica e la giurisprudenza europea nel XVII secolo.

Gioannetti è infatti un giurista che, a differenza degli altri tre qui sinteticamente considerati<sup>46</sup>, nel suo trattato non solo dichiara apertamente di condannare il principio della superiorità del concilio sul papa, sulla base di una opzione cattolico-romana, ma fa anche esplicito riferimento a una propria esperienza in uno Studio generale imperiale in cui, da professore, era stato tentato dall'eresia luterana.

Francesco Gioannetti era infatti nato a Bologna tra il 1510 e il 1515, e a Bologna sarebbe morto nel 1586<sup>47</sup>. Presso lo Studio cittadino aveva conseguito il titolo di *doctor utriusque iuris* nel 1540 e nello stesso anno aveva iniziato a leg-

inique resisti (p. 54); 28. Tyrannum defensionis ergo a subditis expelli de imperio secundum Isernia opinionem posse: secundum Philosophum autem juste etiam occidi. Id quod & Thomas de Aquino probat, & Isernia quadam cum distinctione tandem recipit, sub. nu. 35. Decisam denique praeter alios habes quaestionem, sub nu. 95. 104, 121, 122 (p. 56); 29. Tyrannus ab hominibus privatis quando inter emptos fuisse, historia Judeorum est (p. 56); 30. Tyrannum per pulchre subis comparari (p. 56); 32. Malis resistendum esse, non cedendum & cur (pp. 56-57); 43. Magistratus quando dicatur manifeste seu notorie contra legem agere, ut ei non pareatur impune. & nu. 46 (pp. 58-59); 44. Magistratus, qui officium suum notorie transgreditur, agere tunc dicitur velut privatus aliquis: idcirco in his illi minime parendum (p. 59); 95. Tyranno armata vi, defensionis gratia, resistere populum jure posse, qui alium nominem, ac Tyrannum, habeat superiorem (p. 67); 96. Populos prius fuisse quam Reges, Principes, aut Imperatores (p. 67); 102. Tyranno abrogari posse imperium ab eo cui subsit ipse Tyrannus (p. 68); 103. Vassallum qui subditos male tractat, feudo per dominum juste privari (p. 68); 104. Tyrannum nemini subditorum privata autoritate defensionis causa occidere permitti: caeterum illi perinde ac justo principi obtemperandum (p. 68); 106. Principes bonos, Tyrannidis praetextu, autoritate privata plerunque trucidatos (p. 69). Un breve cenno al trattato di Gioannetti anche in BENERT 1967, p. 344. Vale la pena di sottolineare che nel trattato Gioannetti si occupa del rapporto tra autodifesa, difesa per stato di necessità e resistenza, cioè di problemi e concetti che sono centrali nell'opera di Althusius, come ha più volte richiamato VON FRIEDEBURG 2002, pp. 291-314; e VON FRIEDEBURG 2004, pp. 261-283.

<sup>46</sup> Il problema specifico non si pone, ovviamente, per Paride del Pozzo per motivi cronologici.

<sup>47</sup> DE BENEDICTIS 2013, *Gioannetti (Gioanetti, Joannetus, de Zoanettis) Francesco*, pp. 1006-1007.



gere diritto canonico, continuando fino al 1547. In questo ultimo anno il duca Guglielmo IV di Baviera chiamava Gioannetti alla università cattolica di Ingolstadt. Il giurista bolognese vi rimase per diciassette anni, fino al 1564. Durante la permanenza a Ingolstadt Gioannetti era stato consigliere tanto del duca quanto anche dell'imperatore Ferdinando I. Nel 1564 il Senato di Bologna, il massimo organo di governo cittadino nella città dello Stato della Chiesa, costrinse il giurista a ritornare a insegnare a Bologna. Rientrato, Gioannetti ricoprì la cattedra di diritto canonico fino alla morte. Fu anche consultore dell'Inquisizione: e in questo ruolo egli poté conoscere molto bene il pericolo rappresentato dagli studenti della *Natio germanica* in città come potenziali eretici luterani. Un pericolo che egli stesso aveva sperimentato, come scrive nel *Tractatus*<sup>48</sup>, mentre era stato a Ingolstadt.

Ora, se è indubbio che il trattato *De defensione tripartita* discute il problema della resistenza ai magistrati per ragioni religiose, che è di fondamentale importanza per luterani e calvinisti, è però anche vero che la sua posizione – come già precedentemente accennato – è dichiaratamente cattolico-romana ed esplicitamente polemica contro le posizioni luterane (al suo tempo, solo a quelle faceva riferimento): non accetta il principio protestante di obbedire più al Vangelo che ai magistrati, e insiste sulla piena autorità del concilio della Chiesa Cattolica nella interpretazione del Vangelo.

Quale ipotesi si può allora formulare, in chiusura, in modo tale da poter sollevare il problema e proporlo per una ulteriore discussione? Considerato che, come è noto, Althusius fa proprie e rielabora con il suo nuovo metodo numerose posizioni del pensiero giuridico-politico cattolico (valga per tutte quelle della cosiddetta Scuola di Salamanca), la sua assunzione di alcune significative argomentazioni di Gioannetti si potrebbe spiegare proprio per la loro configurazione “costituzionale”. Althusius, cioè, vi poteva riconoscere una analoga propensione a fissare limiti al potere del principe/magistrato; a considerare fondamentali i vincoli grazie ai quali il crimine di lesa maestà compiuto dal tiranno contro la comunità comportava necessariamente che i giusti magistrati rappresentanti del popo-

---

<sup>48</sup> ZOANNETTUS 1600, p. 67: «Credite mihi, ô pia clarissimæ Germaniæ proles, illius veteratoris antiqui has esse imposturas & manifesta præstigia, qui prætextu expressi verbi Dei, fideles ab obedientia magistratus (quo ita disjunctos commodius votet) seducere conatur. Est is hodie ille serpens Diabolus, qui olim, iisque ad homines decipiendos utitur artibus, quibus antea nunquam. Tentavit & me in Germania ter per ministrum quendam ejus insignem Sathanas: nihil que aliud a me ter efflagitavit, quam ut ab obedientia & unitate Romanæ Ecclesiæ discederem, & in obtortas concederem sectas. Verum gratia Dei omnipotentis, per unigenitum filium suum Jesum Christum adjutus, a nefario lapsu semper abhorruï».

lo, gli Efori, controllassero e sindacassero gli atti di governo del sommo magistrato.

Questi problemi stavano anche, in qualche modo, nei giuristi italiani di cui si è parlato.

## Appendice

JOHANNES ALTHUSIUS, *Politica*<sup>49</sup>

Cap. XXXVIII, *La tirannide e i rimedi contro di essa*

2. In che cosa consiste la società umana e da che cosa viene sradicata.

Robertus Maranta, *Disputationes peritiles nonnullarum quaestionum*, Napoli, apud Io. Dominicum de Gallis, 1546.

3. Chi è il tiranno.

Jeronymus Gigas, *De crimine laesae maiestatis*, in *Tractatus illustrium in utraque tum pontificii, tum caesarei Juris facultate iuris consultorum*, XI, I, *De Judicijs Criminalibus*, Venetiis, Societas Aquilae se renovantis, 1584, cc. 33v-89v.

Prosperus Farinacius, *Praxis et theoricæ criminalis Partis secundæ Tomus secundus*, Venetiis, apud Iuntas, 1609.

4. Non ogni magistrato che sbaglia è un tiranno.

Franciscus Zoannettus, *Tractatus defensionis tripartite ad l. ut vim ff. De Just. & Jure*, in *Opera omnia*, Marpurgi, excudebat Paulus Egenolphus Typog. Acad., 1600, pp. 1-71.

Gigas (1584).

9. È tirannide esercitare il potere assoluto.

Paris a Puteo, *De Syndicatu Tractatus Elegantissimus et Absolutissimus: Opus Omnibus In Foro Versantibus, in primisvero Iudicibus, Assessoribus atque Officialibus utile, imo summopere necessarium ... Nunc Primum In Germania excusus, typorum varietate ac elegantia exornatus, a quamplurimis & innumeris mendis repurgatus, Summariis quead auctus*, Francofurti, Saurius, 1605.

Farinacius (1609).

<sup>49</sup> ALTHUSIUS 2009.

- Antonius Capycius, *Decisiones nouæ Sacri Regii Concilii Neapolitani*, Venetijs, apud hæredes Lucaæ antonij Iuntæ Florentini, 1541.
11. Il tiranno è colui che impedisce l'esercizio della religione pura.  
a Puteo (1605).
  13. Chi opprime i maggiorenti dello Stato.  
a Puteo (1605).
  15. Trascura gli aspetti principali del suo dovere.  
a Puteo (1605).
  16. Non difende i membri del regno dalla violenza e dal sopruso.  
Gigas (1584).
  19. Impoverisce i sudditi con esazioni smisurate.  
a Puteo (1605).
  21. Abusa de beni pubblici del regno a suo piacere.  
Aymo Cravetta, *Consiliorum sive responsorum [...] Pars prima et secunda*, Venetiis, apud Nicolaum Bevilacquam, 1568.  
Julius Clarus, *Liber Quintus sive Practica Criminalis*, Venetiis, Typografia Baretiana, 1640.  
a Puteo (1605).
  23. Sperpera, aliena, dilapida e diminuisce i beni pubblici.  
a Puteo (1605).
  26. Nelle sacre scritture i tiranni sono chiamati con vari nomi.  
Zoannettus (1600).
  27. Il tiranno senza titolo non è propriamente un tiranno e può essere eliminato anche dai privati.  
Bartolus a Saxoferrato, *Tractatus de tyranno*  
Gigas (1584).  
Farinacius (1609).
  30. Le ragioni della resistenza [29. Quale è la resistenza lecita alla tirannide].  
Rolandus a Valle, *Consilia seu mavis responsa*, Francofurti ad Mœnum, Apud Joannem Wechelium, impensis Sigismundi Feyerabendii, 1584.  
Josephus Mascardus, *Conclusiones probationum omnium*, Venetiis, Zenaro, 1592-1593.  
Antonius Gabrieli, *Conclusiones*, Venetiis, apud Marcum Amadorum & socios, 1570.
  36. Talora cessa anche l'obbligazione tra genitori e figli e tra signore e vassallo.  
Clarus (1640).  
a Puteo (1605).
  37. È lecito difendersi contro chi arreca violenza e sopruso.

- Zoannettus (1600).
40. Al venir meno della condizione e della causa finale del contratto, viene meno anche l'obbligazione.  
Mascardus (1592-1593).  
a Valle (1584).
41. Ciascuno può farsi giustizia quando manca un giudice.  
Tiberius Decianus, *Tractatus criminalis*, Venetiis, apud Ioannem, & Andream Zenarios, fratres, 1590.
42. È lecito resistere a chi agisce in modo notoriamente iniquo.  
Prosperus Farinacius, *Praxis et theoricæ criminalis Partis primæ Tomus secundus*, Lugduni, Sumptibus Horatij Cardon, 1614.  
Jacobus Menochius, *De recuperanda possessione*, Coloniae Agrippinæ, apud Gualtherum Fabricium et Ioannem Gymnicum, sub Monocerote, 1572.  
Maranta (1546).
45. Esempi di re esautorati tratti dalla storia profana.  
a Puteo (1605).  
Zoannettus (1600).
47. Chi può e deve resistere ai tiranni.  
Zoannettus (1600).
56. Quando si debba resistere al tiranno.  
Zoannettus (1600).
64. Lo Stato può fare del tiranno un magistrato legittimo con la propria approvazione.  
Farinacius (1609).  
Gigas (1584).
65. Perché i privati non devono resistere alla tirannide.  
Zoannettus (1600).
66. In che misura il magistrato è sciolto dalle leggi.  
Zoannettus (1600).
67. Quando è concessa ai sudditi la fuga per la tirannide del magistrato.  
Zoannettus (1600).
76. Una parte o un membro del regno possono costituire per sé un re particolare.  
Decianus (1590).  
Lucas de Penna, *Comuentaria in Tres Posteriores Lib. Codicis Iustiniani*, Lugduni, apud Ioannam Iacobi Iuntæ, 1582.
78. Quando è lecito resistere al genitore e al re.  
Decianus (1590).



- de Penna (1582).
102. Quando è lecita la resistenza.  
Maranta (1546).  
Gigas (1584).
110. Se singole città possano insorgere contro il loro magistrato.  
Gigas (1584).  
Decianus (1590).  
Farinacius (1614).
125. La concessione del potere assoluto non conferisce il diritto di agire contro le leggi.  
Antonius Tessauros, *Nouæ decisiones sacri senatus Pedemontani, Venetiis*, apud Hieronymum Polum, 1591.
129. Il governo tirannico e il potere assoluto sono contrari a questa natura [del governo regio, § 128].  
Tessauros (1590).
130. [Quale è la natura del governo regio, cfr. anche § 128].  
Aymo Cravetta, *Tractatus de antiquitate temporis, Venetiis*, apud Michælem Bonellum, 1576.

## Fonti e bibliografia

### Fonti a stampa

- ALTHUSIUS JOHANNES U.J.D. 2009, *La politica. Elaborata organicamente con metodo, e illustrata con esempi sacri e profani* [1614], a cura e con un saggio introduttivo di C. Malandrino; traduzione di C. Malandrino, F. Ingravalle e M. Povero; apparato critico di F. Ingravalle e M. Povero, Torino, Claudiana
- BARTOLUS A SAXOFERRATO, *Tractatus de tyranno*, in *Politica e diritto nel Trecento italiano, con l'edizione critica dei trattati De guelphis et gebellinis, De regimine civitatis e De tyranno*, a cura di D. Quagliani, Firenze, Olshki, 1983, pp. 175-213
- DE PUTEO PARIS 1605, *De Syndicatu Tractatus Elegantissimus et Absolutissimus: Opus Omnibus In Foro Versantibus, in primis vero Iudicibus, Assessoribus atque Officialibus utile, imo summopere necessarium ... Nunc Primum In Germania excusus, typorum varietate ac elegantiae exornatus*,

*a quamplurimis & innumeris mendis repurgatus, Summariisque adauctus, Francofurti, Saurius*

DE PUTEO PARIS 1608, *De Syndicatu ... Tractatus Elegantissimus & absolutissimus: Opus, Omnibus In Foro Versantibus, in primis vero Iudicibus, Assessoribus atque Officialibus utile, ino summopere necessarium Nunc Primum In Germania Excusus, typorum varietate ac elegantia exornatus, a mendis quamplurimis & innumeris repurgatus: Summariis, Indiceque copiosissimo adauctus, Francofurti, Excudebatur typis Wolffgangi Richteri, sumptibus Egenolphi Emmelii*

FARINACIUS PROSPERUS 1609, *Praxis et theoricæ criminalis Partis secundæ Tomus secundus, Venetiis, apud Iuntas*

FARINACIUS PROSPERUS 1614, *Praxis et theoricæ criminalis Partis primæ Tomus secundus, Lugduni, Sumptibus Horatij Cardon*

GIGAS HIERONYMUS 1584, *De crimine læsæ maiestatis, in Tractatus illustrium in utraque tum pontificii, tum cæsarei Juris facultate inrisconsultorum, XI, I, De Judicijs Criminalibus, Venetiis, Societas Aquilæ se renovantis*

ZOANNETTUS FRANCISCUS 1560, *Tractatus defensionis tripartitæ ad l. ut vimff. De Just. & Jure, Ingolstadt*

ZOANNETTUS FRANCISCUS 1561, *Tractatus defensionis tripartitæ ad l. ut vimff. De Just. & Jure, Lugduni, apud Bartholomæum Molinaeum*

ZOANNETTUS FRANCISCUS 1564, *Tractatus defensionis tripartitæ ad l. ut vimff. De Just. & Jure, Venetijs, apud Andream Arriuabenem*

ZOANNETTUS FRANCISCUS 1600, *Tractatus defensionis tripartitæ ad l. ut vimff. De Just. & Jure, in Opera omnia, Marpurgi, excudebat Paulus Egenolphus Tipog. Acad.*

### Bibliografia

BENERT R.R. 1967, *Inferior Magistrates in Sixteenth-Century Political and Legal Thought*, University of Minnesota, Ph. D.

CORTESE E. 2013, *Dal (Del) Pozzo (de Puteo, Aputeo, Apuzzo) Paride*, in *Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII-XX secolo)*, a cura di I. Birocchi, E. Cortese, A. Mattone, M.A. Miletta, Bologna, il Mulino, pp. 655-657

D'ADDIO M. 1954, *L'idea del contratto sociale dai sofisti alla riforma e il «De Principatu» di Mario Salamonio*, Milano, Giuffrè

DE BENEDICTIS A. 2011, "Contrarium ego assero". *Althusius vs. Gentili nel capitolo XXXVIII della Politica methodice digesta*, in *Gli inizi del diritto*

- pubblico, 3. Verso la costruzione del diritto pubblico tra medioevo e modernità / Die Anfänge des öffentlichen Rechts, 3. Auf dem Wege zur Etablierung des öffentlichen Rechts zwischen Mittelalter und Moderne*, a cura di G. Dilcher e D. Quaglioni, Bologna-Berlin, il Mulino – Duncker & Humblot, pp. 379-397
- DE BENEDICTIS A. 2013, “According to Bartolo”, “according to Baldo”. *Archives of Knowledge for the Study of Revolt*, in *Revoluten und politische Verbrechen zwischen dem 12. und 19. Jahrhundert. Rechtliche Reaktionen und juristisch-politische Diskurse / Revolts and Political Crime from the 12th to the 19th Century. Legal Responses and Juridical-political Discourses*, hrsg. von A. De Benedictis u. K. Härter, Frankfurt am Main, Klostermann, pp. 17-40
- DE BENEDICTIS A. 2013, *Giovannetti (Gioanetti, Joannetus, de Zoanettis) Francesco*, in *Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII-XX secolo)*, a cura di I. Birocchi, E. Cortese, A. Mattone, M.A. Miletti, Bologna, il Mulino, pp. 1006-1007
- ERCOLE F. 1932, *Da Bartolo all’Altusio. Saggi sulla storia del pensiero pubblicistico del Rinascimento italiano*, Firenze, Vallecchi
- FERRANTE R. 1995, *La difesa della legalità. I sindacatori della Repubblica di Genova*, Torino, Giappichelli
- Frankfurt am Main 1986, *Frankfurt am Main als Druckort juristischer Literatur 1530-1630. Begleitheft zur Ausstellung der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main 23. September bis 18. Oktober 1986*, Frankfurt am Main, Stadt- und Universitätsbibliothek, pp. 45-64
- FRIEDRICH C.J. 1932, *Introduction di a J. ALTHUSIUS, Politica methodice digesta*, Cambridge, Harvard University Press
- ISENMANN M. 2010, *Legalität und Herrschaftskontrolle (1200-1600). Eine vergleichende Studie zum Syndikatsprozess: Florenz, Kastilien und Valencia*, Frankfurt am Main, Klostermann
- ISOTTON R. 2013, *Gigante Girolamo*, in *Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII-XX secolo)*, a cura di I. Birocchi, E. Cortese, A. Mattone, M.A. Miletti, Bologna, il Mulino, pp. 999-1000
- MAZZACANE A. 2013, *Farinacci Prospero*, in *Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII-XX secolo)*, a cura di I. Birocchi, E. Cortese, A. Mattone, M.A. Miletti, Bologna, il Mulino, pp. 822-825
- MESNARD P. 1952<sup>2</sup>, *L’essor de la philosophie politique*, Paris, Vrin

- QUAGLIONI D. 2005, *Tyrannis*, in *Il lessico della Politica di Johannes Althusius: l'arte della simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice*, a cura di F. Ingravalle e C. Malandrino, Firenze, Olschki, pp. 325-337
- VON FRIEDEBURG R. 2002, *Widerstandsrecht, Notwehr und die Repräsentation des Gemeinwesen in der Politica des Althusius (1614) und in der schöttischen Althusiusrezeption, 1638-1669*, in *Politische Begriffe und historisches Umfeld in der Politica methodice digesta des Johannes Althusius*, hrsg. von E. Bonfatti, G. Duso, M. Scattola, Wiesbaden, Harrassowitz, pp. 291-314
- VON FRIEDEBURG R. 2004, *Widerstandsrecht, Untertanen und Vaterlandsliebe: die Politica des Johannes Althusius von 1614 und ihre Rezeption in einemständisch-fürstlichen Konflikt (1647-1652)*, in *Jurisprudenz, politische Theorie und politische Theologie. Beiträge des Herborner Symposiums zum 400. Jahrestag der Politica des Johannes Althusius, 1603 – 2003*, hrsg. von F.S. Carney, H. Schilling, D. Wyduckel, Berlin, Duncker & Humblot, pp. 261-283
- Recht*, 2015, *Recht, Konfession und Verfassung im 17. Jahrhundert. West- und mitteleuropäische Entwicklungen*, hrsg. von R. von Friedeburg u. M. Schmoeckel, Berlin, Duncker & Humblot
- RESKE CH. 2007, *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet auf der Grundlage des gleichnamigen Werkes von Josef Benzing*, Wiesbaden, Harrassowitz
- SBRICCOLI M. 1974, *Crimen laesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milano, Giuffrè
- SKINNER Q. 1978, *The foundations of modern political thought. I. The Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 148-152; *II. The Age of Reformation*, pp. 131-134 (trad. it., *Le origini del pensiero politico moderno*, I, *Il Rinascimento*, Bologna, il Mulino, 1989, pp. 259-264, e II, *L'età della Riforma*, pp. 194-198)
- STROHM C. 2004, *Althusius Rechtslehre im Kontext des reformierten Protestantismus*, in *Jurisprudenz, politische Theorie und politische Theologie. Beiträge des Herborner Symposiums zum 400. Jahrestag der Politica des Johannes Althusius, 1603 – 2003*, hrsg. von F.S. Carney, H. Schilling, D. Wyduckel, Berlin, Duncker & Humblot, pp. 71-102
- VON GIERKE O. 1943, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien: zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik*, Breslau, Köbner, 1880 (trad. it. *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche. Contributo alla storia*



---

*della sistematica del diritto*, trad. 3<sup>a</sup> edizione ted. del 1913, a cura di A. Giolitti, Torino, Einaudi.



# **Zone di contatto.**

## **Da Cipro a Malta: la doppia identità di Melena/Maria, tra islam e cristianesimo**

MARINA CAFFIERO\*

1.

A metà Settecento, la Congregazione romana dell’Inquisizione si trovò a discutere di un caso particolare che si trascinò per parecchi anni. Esso riguardava una donna musulmana – definita sempre “turca” – schiava a Malta in una casa privata che dichiarava di essere cristiana e che reclamava di essere liberata dalla schiavitù, in quanto battezzata<sup>1</sup>. Si può prendere le mosse da questa vicenda, abbastanza complicata, ma certamente non eccezionale all’interno del sistema schiavistico del Mediterraneo, per affrontare una serie di questioni che recentemente sono state molto dibattute. In primo luogo, il problema se la conversione dalla fede musulmana liberasse dalla schiavitù e, in secondo luogo, quali fossero i rischi di essere accusati di apostasia corsi dai cristiani che si fossero convertiti all’Islam o che, in ogni modo, dopo aver tenuto comportamenti giudicati sospetti, avessero chiesto la riconciliazione per essere nuovamente accolti in seno alla cristianità. Infine, la vicenda specifica che analizzeremo ci permette di chiarire questioni più ampie, relative non solo alle strutture – istituzionali, giuridiche – ma soprattutto alle mentalità, che consentono sguardi più approfonditi sul mondo culturale del Mediterraneo in età moderna, quando venga guardato come un mondo interconnesso, di culture condivise. L’approccio microscopico, basato sulle storie degli individui, va inteso come strettamente congiunto con quello macroscopico che indaga il contesto dell’intera area, delineando la necessità di non considerare opposte – come spesso si fa sul piano metodologico – ma cooperanti e vicine la storia connessa o globale e la microstoria. Per quanto concerne il Mediterraneo, affrontati insieme, i due approcci permettono non tanto di esaminare ulteriormente la questione teorica, molto dibattuta, relativa all’unità o meno del

---

\* marina.caffiero@uniroma1.it

<sup>1</sup> ACDF, Sant’Ufficio, Dubia Baptismi, 1741-1758, fasc. XXII, cc. 541rv-561rv.

Mediterraneo – da Braudel<sup>2</sup>, a Horden- Purcell<sup>3</sup> a Abulafia<sup>4</sup> –, o la tesi poco utile e oramai accantonata relativa allo scontro delle civiltà<sup>5</sup>, quanto piuttosto di ricostruire concretamente, sulla base delle fonti, un'area di incontri, scambi e connessioni, che trascendono le pur reali diversità e soprattutto l'alterità e l'antagonismo religiosi e nazionali.

Nessuno spazio, geografico e culturale, come quello liquido del Mediterraneo può meglio rientrare nella categoria delle cosiddette zone di contatto (*contact zones*), spazi condivisi e in ogni modo sempre patteggiati, contrattati, indicativi di una transculturazione, cioè di prestiti reciproci ma ineguali tra diverse culture. E nel Mediterraneo, sicuramente Malta, tappa intermedia tra Europa e Levante, confine e bastione religioso, ma anche snodo dei collegamenti tra universo islamico e universo cristiano, era uno di questi spazi di incontro. “Zone di contatto” erano quelle in cui culture diverse si incontravano, confliggevano, si agganciavano l'una con l'altra all'interno di relazioni asimmetriche di dominio e subordinazione, come quelle connesse con il colonialismo o con la schiavitù<sup>6</sup>. Recentemente, la fioritura degli studi sulle frontiere, le migrazioni, gli scambi culturali e commerciali e su tutti i fenomeni da cui derivavano ibridismi e *métissages* ha sviluppato il termine di *contact zones* ben al di là della formulazione originaria. Le interazioni tra globale e locale, transnazionale e nazionale, identità e differenza, spazio e tempo sono diventate importanti aree di ricerca, così come lo studio della cultura, della società e del potere è diventato sempre più comparativo e attento alle interazioni interculturali.

In questo contesto transculturale e transreligioso, che è caratterizzato da alti livelli di mobilità, da un lato, e da interconnessioni culturali dall'altro, la vicenda di una donna qualunque, di una donna comune, inserisce una prospettiva di genere spesso trascurata in questi studi, forse anche per la relativa scarsità documentaria<sup>7</sup>. Tuttavia, sul piano delle fonti, non si può ignorare che molti dei documenti

<sup>2</sup> BRAUDEL 1986, v. 1, dedica le pp. 237- 373 all'unità fisica e umana del Mediterraneo e lo definisce come «una immense rete di connessioni regolari e casuali», la cui unità, soprattutto umana, consiste nell'«essere un incontro degli uomini, una lega di storie»: p. 237.

<sup>3</sup> HORDEN, PURCELL 2000, sull'unità mediterranea a diversi livelli, in particolare naturali, fisici e organici.

<sup>4</sup> ABULAFIA 2003, pp. 11-30.

<sup>5</sup> HUNTINGTON 2000. Uscito a New York nel 1996, il libro del politologo americano, pur riferendosi al conflitto contemporaneo tra Occidente e Islam e tra identità culturali e religiose irrigidite e non dialoganti, ha fatto spesso da sfondo anche alle ricostruzioni storiche del passato. L'idea del conflitto prevale anche nei lavori di LEWIS 1997.

<sup>6</sup> PRATT 1992.

<sup>7</sup> Ad esempio, sul fenomeno specifico delle donne rinnegate gli studi non sono numerosi come quelli relativi agli uomini. Importante perciò è il lavoro di DURSTELER 2011.



relativi ai casi di donne che vivevano e operavano nell'ampio contesto del Mediterraneo, e che dunque consentono di riempire tale lacuna, provengono dagli archivi giudiziari e soprattutto da quelli inquisitoriali, relativi alla repressione della trasgressione. Questi archivi, particolarmente ricchi, naturalmente offrono uno spaccato delle vite delle donne visto da una particolare angolazione, dal momento che esso emerge in conseguenza di un problema religioso, confessionale, dunque di una probabile disobbedienza o di una mancata ortodossia. Ma proprio questo tipo di fonti, in cui donne cattoliche, cristiane greche o musulmane si incontrano e vivono fianco a fianco, fa affiorare l'ampio ventaglio di somiglianze delle loro esperienze – ad esempio quanto ai matrimoni, alla maternità, alle conversioni, alle dissimulazioni, alle identità plurali e non univoche – e conferma l'impossibilità di dividere la regione mediterranea in blocchi antitetici e contrapposti<sup>8</sup>.

2.

In un'istanza presentata nel gennaio 1748 al tribunale dell'Inquisizione di Malta, la schiava, il cui nome turco era Melena, raccontò che nel 1740 diverse persone erano state catturate nella piccola città portuale di Carpasso, nell'isola di Cipro che era sotto il dominio ottomano dal 1571, e trascinate a bordo di una nave, probabilmente un vascello corsaro maltese. Tra i rapiti, strappati alle loro abitazioni e alle loro famiglie, si trovava lei stessa, insieme con il padre. Tutti furono trasportati a Malta, dominio dell'Ordine cavalleresco di San Giovanni dal 1530 e centro importante per il commercio degli schiavi fino almeno al XVIII secolo. Nel mercato dell'isola, che provvedeva schiavi per le necessità delle galee maltesi e delle opere difensive dell'isola, si vendevano turchi catturati e si riscattavano i *captivi* cristiani<sup>9</sup>. Melena fu venduta come schiava in un'asta pubblica a un cristiano, un certo Baldassarre Zamit Saliba. Ma colei che tutti ritenevano una "turca", quindi musulmana, si rivelò per non essere tale. Infatti, proseguendo il racconto, la donna dichiarò al sacro tribunale di essere cristiana, figlia di Cristodolo e di Elena, pure cristiani, e di essere stata battezzata di nascosto da bambina, con rito greco, con il nome di Maria, nella chiesa della Beata Vergine di Carpasso. Aggiungeva di avere sempre osservato, sia pure segretamente, il rito cristiano greco. Cipro, infatti, sede di una delle più antiche comunità cristiane, ade-

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 108.

<sup>9</sup> PETIET 1997; GALIMARD FLAVIGNY 2006. Sulla schiavitù nell'arcipelago, WETTINGER 2002; BROGINI 2002, pp. 137-158. A metà Cinquecento il numero degli schiavi era rilevante e rappresentava circa il 4% della popolazione: BONO 1993, p. 194.

riva da secoli alla Chiesa ortodossa, che vi restò forte anche durante il dominio turco. La donna domandava ora di essere riconosciuta per cristiana e di essere dichiarata libera.

L'ambiguità identitaria di Melena/Maria rifletteva in fondo quella del mondo mediterraneo, in generale, e quella del microcosmo a cui apparteneva, in particolare: ella proveniva da due situazioni – Cipro e Malta – in cui l'alternarsi nei secoli delle due fedi rivali e infine la stabilizzazione come maggioritaria di una delle due – la musulmana per Cipro, la cattolica per Malta – avevano caratterizzato due terre di contatto in cui le diverse appartenenze continuavano a convivere, con l'aggiunta peraltro di nuclei ebraici<sup>10</sup>. La donna proveniva da un contesto di coesistenza religiosa un po' più difficile e complicato, ma pur reale, come quello di Cipro, e era giunta in una città-frontiera, Malta, in cui gli scambi erano consueti e aperti e la cui complessità sociale era accresciuta anche dal fenomeno delle conversioni, che contribuiva anch'esso al superamento delle barriere religiose culturali tradizionali, configurando un percorso di integrazione<sup>11</sup>. Inoltre l'ambiguità della donna derivava anche dal fatto che si scopriva essere una greca ortodossa, appartenente cioè a un gruppo religioso i cui membri erano considerati dai musulmani senz'altro cristiani da poter far schiavi, e che i cattolici, e perciò i maltesi, percepivano come quasi turchi in quanto sudditi dell'Impero ottomano e spesso al loro servizio: dunque sospetti, come avveniva anche per gli ebrei<sup>12</sup>.

L'Inquisizione di Malta<sup>13</sup>, stabilita nell'isola fin dal 1561 e che sovrintendeva anche ai cristiani greci ortodossi, aprì un processo per esaminare il caso e iniziò le indagini, ascoltando innanzi tutto i testimoni indicati sia dalla donna, sia dal padrone di lei, interessato in prima persona alla vicenda, dal cui esito dipendeva la perdita o meno della schiava. L'indagine, che sollevava diversi problemi, durò ben quattro anni. Perché Melena/Maria era considerata da tutti musulmana? Perché non aveva dichiarato subito di essere cristiana in modo da non essere venduta in un mercato cristiano di schiavi, ma lo aveva fatto solamente dopo otto anni? Perché era rimasta in una casa di cristiani come schiava senza rivelarsi ai padroni? Ma era davvero cristiana? E come andavano considerati i suoi comportamenti da "turca"? I testimoni interrogati e i documenti prodotti dimostrarono

<sup>10</sup> A Malta gli ebrei rappresentavano circa il 3% della popolazione fino al 1492, quando furono cacciati seguendo la sorte degli ebrei iberici. Restarono tuttavia i convertiti e gli schiavi ebrei: WETTINGER 1985.

<sup>11</sup> RUSSO 2012, pp. 135-158.

<sup>12</sup> BONO 2008, p. 85.

<sup>13</sup> Sull'Inquisizione a Malta, dipendente direttamente da Roma e abolita nel 1798, e sui suoi rapporti problematici con l'Ordine di San Giovanni: CIAPPARA 2000; CIAPPARA 2001; CIAPPARA 2010.

che Melena era figlia del turco Sali che, convertitosi da adulto con il nome di Cristodolo, viveva a Carpasso occultando all'esterno la sua nuova identità di cristiano e mantenendo il nome turco per esser creduto ancora tale; confermarono anche che la figlia era stata battezzata da bambina con il nome di Maria e aveva vissuto anche lei di nascosto dai turchi la sua vita da cristiana, portando il finto nome di Melena. Dunque l'identità cristiana della donna sembrava confermata da prove testimoniali. Ma, mentre pendeva ancora il giudizio sulla pretesa libertà a cui Melena diceva di avere diritto in quanto cristiana, otto anni dopo, nel 1756, ella si presentò una seconda volta spontaneamente (*spontanea comparitio*) al tribunale del San'Uffizio di Malta per chiedere, come cristiana figlia di cristiani, di essere ammessa ai sacramenti.

Dunque, senza aspettare i tempi, già lunghissimi, della decisione, la donna giocò d'anticipo, dando per scontati e stabiliti sia la sua identità cristiana, sia il diritto alla libertà, e mentre ancora doveva essere presa la decisione sul secondo punto, quello relativo alla sua libertà, intraprese il passo successivo: la richiesta di essere ammessa ai sacramenti, che avrebbe sanzionato definitivamente la sua identità di cristiana. L'inquisitore di Malta, che dal 1754 al 1759 era Gregorio Antonio Maria Salviati, futuro cardinale nel 1777, fu messo in difficoltà, soprattutto perché gli si imponeva il problema – e il dubbio – se Melena/Maria andasse ribattezzata *sub conditione* prima d'ammetterla ai sacramenti da lei richiesti. Dato il carattere indelebile del battesimo, il sacramento non poteva (come oggi) essere ripetuto se non *sub conditione*, cioè nel caso in cui si avessero dubbi fondati sulla sua avvenuta somministrazione. Per trarsi d'imbarazzo nella delicata decisione, l'inquisitore richiese a Roma il parere della Suprema che, il 6 ottobre 1756, trasmise la decisione del pontefice secondo il quale, una volta verificata la verità di quanto la donna esponeva, e che cioè che era già stata battezzata ed era cristiana, ella fosse ammessa ai sacramenti, eccettuato quello del matrimonio, “facta abiuratione schismatis, et professione fidei iuxta instructionem D. Fiscalis”, vale a dire dopo un'abiura. I consultori di Malta, già informati dai testimoni che confermavano essere Melena/Maria cristiana e battezzata nel rito greco a Cipro, ammisero la donna ai sacramenti, eccettuato il matrimonio, come aveva deciso Roma, dopo averla fatta abiurare *de vehementi*” per alcuni atti commessi dopo il rapimento e da lei stessa confessati, «per i quali si era resa sospetta di qualche specie d'apostasia». Dunque nessun battesimo *sub conditione* venne concesso, confermando così che la donna era da considerarsi cristiana e che meri-

tava solo la penitenza dell'abiura per apostasia, per un sospetto ritenuto però non grave e per il quale le fu comminato il secondo grado di abiura<sup>14</sup>.

La questione tuttavia non era affatto chiusa, perché restava da deliberare sulla seconda richiesta di Melena, quella di recuperare la liberazione dalla schiavitù in virtù dell'essere battezzata. Il punto era assai delicato e riproponeva nuovamente e in termini più pesanti la questione dell'apostasia; ancora una volta i consultori di Malta decisero di rivolgersi a Roma, esponendo due "dubbi" precisi: il primo riguardava l'interrogativo se Melena, che dopo il rapimento si era comportata "da turca" secondo quanto deponavano i testimoni, andasse considerata apostata; il secondo concerneva la decisione se, una volta assodata tale apostasia, a causa di essa e dei comportamenti illeciti tenuti, ella dovesse «perdere il beneficio della pretesa libertà». La liberazione dallo stato schiavile dipendeva dunque da come si giudicava la sua apostasia.

La vicenda si complicava e per Melena diventava molto delicata. La sua triplice e zelante richiesta – essere riconosciuta come cristiana, essere liberata dalla schiavitù ed essere ammessa ai sacramenti – rischiava ora di farla incorrere in un guaio peggiore: quello di far accentrare le accuse sull'apostasia, dal momento appunto che era – e dichiarava fortemente di essere - cristiana e non turca.

La documentazione sia sulla causa di libertà che su quella del battesimo si fondò sugli interrogatori dei testimoni, sulla deposizione della stessa Melena/Maria e sulla relazione fattane a Roma dall'inquisitore di Malta. Il primo punto affrontato, cioè se la donna fosse davvero cristiana, era stato verificato attraverso testimoni che, come si è detto, avevano asserito che era stata battezzata con rito greco a Carpasso e che fino al rapimento aveva vissuto osservando la legge cristiana di rito greco, anche se di nascosto dai turchi; in ogni modo, quale cristiana era reputata dai conoscenti e dai parenti. Perciò quest'aspetto sembrava chiarito.

Assai più difficile era sciogliere i dubbi sollevati dalla vita condotta sulla nave, dopo la cattura, e a Malta, dubbi che implicavano diverse e pesanti conseguenze. Infatti, altri testimoni, tutti e tre donne, deposero contro Melena e la sua dichiarazione di essere cristiana, asserendo che ella sempre si era "manifestata per turca", col nome appunto di Melena, e perciò come tale era stata venduta come schiava. La prima testimone, Fiorenza, parente e conterranea di Cipro, raccontò che ella, sia sul vascello che trasportava i catturati, sia a Malta, aveva vis-

---

<sup>14</sup> L'abiura poteva essere di tre gradi: *de levi*, *de vehementi suspicione* e *de formali*; quest'ultima era la più grave ed era utilizzata per gli eretici e gli apostati di cui era acquisita certezza e non solo sospetto. Nei casi della spontanea comparizione erano usate le prime due, più leggere: ROMEO 2009, pp. 44-47.



suto senza osservare la legge cristiana e fingendosi turca nella speranza di essere riscattata dal padre e riportata a casa. Il padre, l'ex musulmano Salì, convertito da adulto con il nome di Cristodolo e sposato con una cristiana, Elena, come si è detto, viveva a Carpasso da cristiano occulto e quando fu portato via insieme con la figlia e venduto a Malta come schiavo aveva continuato la finzione, dando a vedere di essere musulmano e senza mai rivelare di essere cristiano. Era riuscito a riscattarsi per conto proprio, forse con l'aiuto di parenti e amici, ed era tornato in patria promettendo alla figlia di riscattarla e raccomandandole di non rivelare mai la vera identità cristiana. Dunque, padre e figlia a Carpasso si fingevano turchi e adottavano in pubblico i loro nomi turchi; insieme continuarono la dissimulazione una volta giunti schiavi a Malta perché evidentemente ritenevano che questo comportamento li avrebbe avvantaggiati. Ma proprio qui sorge anche per gli storici un problema. Perché nella cristiana Malta i due che erano battezzati continuavano a spacciarsi per turchi, accettando anche il destino di schiavitù?

Per quanto riguarda il comportamento di dissimulazione tenuto a Cipro sono facilmente comprensibili le motivazioni: innanzitutto, pesava il timore di rivelarsi cristiani in un contesto musulmano, tanto più dopo la conversione del capofamiglia, anche se, come vedremo, si trattava di motivazioni "opportunistiche" ritenute inaccettabili, in via di principio, e respinte come scusante dalle più alte autorità ecclesiastiche. Meno facile è invece capire perché anche a Malta padre e figlia persistessero nella finzione. Ora il contesto era opposto, cioè cristiano, e sarebbe stato logico che entrambi rivelassero la loro identità acquisendo forse la libertà. Convertirsi a Malta per dei musulmani schiavi era senz'altro vantaggioso, anche se non per questo si era liberati automaticamente. Ma tanto più lo era per due battezzati, dato che i cristiani non potevano essere schiavi di cristiani: e in un mercato di schiavi in terra cattolica, come quello di Malta, la norma doveva essere rispettata. Forse padre e figlia continuarono a fingere di essere musulmani per continuare semplicemente a fare quello che avevano sempre fatto a Cipro, in un contesto musulmano. Oppure, come è più probabile, si può pensare che il padre, più esperto di usanze e leggi, avesse considerato – non a torto – che una volta dichiaratisi cristiani avrebbero sì ottenuto la libertà, ma a quel punto non sarebbero più potuti tornare nella loro patria e continuare nella finzione come prima. In un mondo così vasto, ma anche così piccolo come era quello del Mediterraneo, in cui la circolazione degli individui era altissima, la possibilità di essere smascherati in patria da qualche testimone che li aveva visti a Malta non era remota. Spacciandosi invece per schiavi turchi la liberazione poteva essere più semplice, attraverso il riscatto e, soprattutto, mantenendo l'identità turca sarebbero potuti tornare a casa, a Carpasso, senza timori, come infatti il padre fece

subito. In ogni modo, la figlia persistette nella decisione presa con il genitore, poiché sperava di ripercorrere la strada da lui indicata e continuò ostinatamente a mostrarsi turca in attesa del riscatto paterno. Finché un suo fratello, venuto a Malta da Napoli dove era al servizio del re di Napoli, l'aveva cercata, trovata e obbligata a rivelare pubblicamente di essere cristiana.

A seconda delle situazioni, dunque, la doppia identità, islamica o cristiana, si rivelava utile e veniva giocata a vantaggio del soggetto protagonista. In questa vicenda sembra chiaro che a padre e figlia sembrasse conveniente essere turchi piuttosto che cristiani.

La seconda testimone, che era la padrona di Malena, Teodora Zamit, depose che a casa sua, a Malta, la donna si era comportata sempre da "turca", senza dare segno alcuno di essere cristiana. Lo deduceva dal fatto che non osservava il digiuno della Quaresima, mangiando ostentatamente carne, non mostrava di volersi confessare e comunicare e non si faceva mai il segno della croce. Confermò che solo l'arrivo del fratello l'aveva indotta a dire di essere cristiana e a richiedere la libertà. Una terza testimone, la schiava Sultana, rapita da Cipro con Melena e con lei venduta a Malta al medesimo padrone, raccontò che sulla nave che le trasportava a destinazione la sua compagna non aveva mai rivelato la sua identità cristiana e viveva sempre in compagnia degli altri turchi, comportandosi come loro. Anche in casa del padrone, nel corso di ben sei anni, non aveva mai detto di essere cristiana, anche se non si era neppure palesata espressamente come turca. Però si faceva chiamare Melena e non Maria e si comportava da musulmana, perché mangiava carne il mercoledì e il venerdì, ma senza compiere atti espliciti di adesione alla legge maomettana perché vietati dal padrone. Aggiunse anche che solo dopo sei anni di servitù la schiava, quando arrivò a Malta il fratello che la incoraggiò a dire la verità, cominciò a farsi chiamare Maria e a vivere come cristiana secondo il rito greco, digiunando nella Quaresima, facendosi il segno della croce e accompagnando la padrona in chiesa. Le dichiarazioni delle tre donne erano tutte contro Melena/Maria e certamente non può trascurarsi il dato che una testimone fosse la padrona, non interessata a facilitare la liberazione della sua schiava, e un'altra fosse schiava della prima.

Altrettanto rilevanti e negative per la donna furono poi le testimonianze di due marinai della nave. Essi raccontarono che, durante il viaggio a Malta, il capitano della nave, d'accordo con il cappellano, aveva scelto il più vecchio tra i rapiti a Carpasso e lo aveva legato a un cannone, ordinandogli di indicare ad uno ad uno chi fra i catturati fosse musulmano e chi cristiano. Quando fu il turno di Melena lo schiavo dichiarò che era "turca" e la donna non oppose alcun diniego. Aggiunsero che da allora sulla nave Melena, ritenuta da tutti schiava turca, si ac-

compagnava solo ai suoi correligionari né partecipava mai alle preghiere dei cristiani o alla messa celebrata dal cappellano. Soprattutto, precisarono che lo schiavo anziano legato al cannone che doveva individuare la religione dei catturati era proprio il padre di Melena.

Tutte le testimonianze concordavano dunque sul fatto che Melena/Maria si era condotta per molto tempo da turca e in maniera davvero convincente, dal momento che tutti la ritenevano tale. E non era facile nascondere la propria vera identità e assumerne credibilmente un'altra in un mondo di confine nel quale tutti erano in grado di capire dai comportamenti e da altri segni esteriori l'appartenenza etnica e confessionale altrui. Il fatto che la donna si fosse sempre atteggiata a musulmana creava naturalmente molti interrogativi all' inquisitore di Malta. Ma anche la vita condotta da Melena/Maria a Carpasso, basata sul nascondimento della identità cristiana e sulla finzione di essere turca, avrebbe dovuto creargli problemi. Egli non poteva non conoscere la recentissima presa di posizione di Benedetto XIV, pontefice ancora regnante nel corso della vicenda di cui stiamo trattando, contenuta in una enciclica del 1744, la *Inter omnigenas*, indirizzata ai vescovi, al clero e al popolo cristiano delle aree sottoposte «sub durissimo Turcarum jugo»<sup>15</sup>. L'enciclica affrontava non il problema dei rinnegati, cioè dei cristiani che avevano ufficialmente cambiato di religione, ma quello di coloro che si fingevano musulmani per ragioni di paura e di sopravvivenza. Anche Melena/Maria non era una rinnegata, ma una donna cristiana che si era a lungo finta turca, adottando pubblicamente un nome turco.

Il pontefice, nell'enciclica, lamentava il fatto che i cristiani di quelle terre, sebbene in parte scusati dall'essere sottoposti a vessazioni, a persecuzioni e all'odio degli infedeli, si abbandonassero ad abusi e infrazioni della retta dottrina. In particolare, egli citava la “turpe” pratica della dissimulazione della fede con cui occultavano per motivi di opportunità la loro professione religiosa e simulavano l'appartenenza all'Islam, fino al punto di sottoporsi alla circoncisione, di assumere nomi turchi, di frequentare le moschee, di lavorare nei giorni festivi per i cristiani, di profanare i giorni di digiuno, alimentandosi di cibi proibiti, di seppellire i propri morti nei cimiteri turchi e con riti maomettani<sup>16</sup>. Il pontefice richiamava dunque severamente, nello stesso tempo, tanto i fedeli troppo disinvolti quanto i pastori troppo tolleranti e fissava pene rigorose, che giungevano fino

---

<sup>15</sup> Il riferimento è all'enciclica del 1744 diretta a tutto il Clero e Popolo del Regno di Serbia e delle altre regioni confinanti: Benedictus XIV, *Inter omnigenas*, Romae, apud S. Mariam Majorem die 2 Februarii Anno Domini 1744, p. 304. L'enciclica si trova in *Sanctissimi Domini* 1746, pp. 302-308.

<sup>16</sup> *Ibid.*, in particolare p. 303.

all'esclusione dai sacramenti, per tali comportamenti "illeciti e empi". Ciò non toglie che le pratiche restassero ben diverse da quelle auspicate, come per altro anche il testo papale ci conferma proprio con le sue denunce di comportamenti riprovevoli diffusi. Nello stesso tempo, le denunce del papa prospettavano un quadro di scambi, di commistioni e di conoscenze rituali reciproche tra i due mondi – cristiano e maomettano – che configura ai nostri occhi sia un livello notevole di adattamento e di interazione, sia anche un'evoluzione in senso sempre meno rigoroso dei comportamenti del clero locale rispetto alle direttive centrali<sup>17</sup>.

Altra questione scottante nelle terre di dominio turco era quella del nome, elemento determinante e performativo della identità cristiana. Cambiare fede significava cambiare anche uno degli elementi identitari più significativi, il nome, appunto. Il battesimo, fondatore della nuova identità, la segnalava concretamente con la cerimonia del cambiamento di denominazione<sup>18</sup>. Il rito del battesimo si traduceva dunque in mezzo di trasformazione radicale della soggettività individuale della persona non solo con l'assunzione di una nuova fede, di un nuovo *status*, di una nuova vita in una nuova comunità, ma anche con il mutamento di questo indicatore fondamentale dell'individuo. D'altro canto, l'obbligo di cambiare nome dopo la conversione era molto stretto, specialmente per i musulmani, ed era imposto da vari decreti pontifici. Quelli di ben due papi, Clemente XI e Benedetto XIV, emanati in riferimento a conversioni in terre ottomane, erano stati chiari, stabilendo

che non si dovessero imporre nomi de' Turchi nel battesimo a fanciulli o adulti, proibendosi a' Cristiani per qualunque motivo di prendere ed assumere tali nomi; contenendo in vero l'uso di questi nomi bugia in cosa gravissima, ed una virtuale negazione della fede<sup>19</sup>.

Già in precedenza Clemente XI aveva approvato le decisioni del sinodo nazionale di Albania del 1703, che aveva decretato che non si potessero imporre, nel battesimo di fanciulli o adulti, nomi maomettani allo scopo di occultare la conversione e di nascondere alle autorità islamiche di aver apostatato, dissimu-

<sup>17</sup> CAFFIERO 2011, pp.497-518.

<sup>18</sup> Per una discussione recente sul battesimo rinvio a *Salvezza delle anime* 2006. Ma si veda anche il CAFFIERO 2004.

<sup>19</sup> Cfr. ROVIRA BONET 1794, p. 554. Le encicliche del 1744, *Inter omnigenas*, e del 1754, *Ne Christifideles* – su quest'ultima si veda la nota seguente –, indirizzate ai vescovi locali da Benedetto XIV, pontefice assai attivo sul fronte dei rapporti tra cristiani e musulmani, erano volte a risolvere diversi dubbi sui battesimi in terre a preponderanza musulmana, nello specifico in Albania e Serbia. Sulle due epistole torno più approfonditamente in altra sede.



lando sia per motivi economici (evitare tasse più alte) che di sicurezza. Tali norme sul nome, a dimostrazione di quali continuassero a essere invece gli usi comuni, vennero confermate ancora cinquant'anni dopo da Benedetto XIV, nel 1744, con la lettera *Inter omnigenas*, e soprattutto nel 1754, con la severissima epistola *Ne Christifideles sub Turcarum ditione versantes*. Il nome turco, ribadiva il pontefice, comportava infatti una menzogna gravissima che conteneva una virtuale negazione della Fede, con massima ingiuria verso Dio e scandalo per il prossimo («*quae mendacium in re gravissima continet, et virtualementem Fidei negationem, maxima cum Dei injuria, Proximique scandalum*») <sup>20</sup>. Inoltre, tale pratica costituiva un'occasione offerta ai musulmani per accusare tutti i cristiani di essere ipocriti e ingannatori («*deceptores*») e in quanto tali meritevoli di persecuzione <sup>21</sup>. I sacerdoti e i missionari, rimproverava il papa, erano invece spesso conniventi e indulgenti verso tale «detestabile simulazione» del nome turco e ammettevano senza problemi i peccatori perfino ai sacramenti. Non si poteva tollerare che dei cristiani «*turpis lucris causa*» tenessero una cosa sulla bocca e un'altra nel cuore («*aliud in ore, aliud in corde*»). A coloro che non obbedivano, i sacerdoti e i missionari dovevano a ogni costo applicare le pene previste dai documenti papali precedenti, e cioè l'esclusione dai sacramenti, in vita, e dai suffragi dopo la morte. E se i maomettani divenuti cristiani, o i loro figli, temevano di non poter essere costanti nella nuova fede e di incorrere in persecuzioni una volta abbandonato il nome turco, dovevano essere sollecitati a fuggire e a rifugiarsi in terre cristiane <sup>22</sup>. I casi di Melena e del padre, che tra l'altro si svolgevano proprio negli anni delle due encicliche benedettine, rientravano perfettamente in questa normativa.

Naturalmente, nonostante la durezza delle leggi, esse, che pure dovevano essere note, erano regolarmente disattese dalle autorità religiose locali. E infatti l'inquisitore di Malta non sembrava minimamente preoccupato dai comportamenti e dalle finzioni di Melena/Maria a Cipro e su quelli non indagò, come peraltro prima di lui non avevano mai indagato le autorità religiose di Carpasso. Eppure anche quei comportamenti di dissimulazione e di finzione, in primo luogo quelli relativi all'uso del nome turco, avrebbero potuto essere oggetto di accusa e di incriminazione. Invece le indagini si appuntarono solamente sulla condotta tenuta

<sup>20</sup> Cfr. la lettera di Benedetto XIV, indirizzata agli arcivescovi, vescovi parroci e missionari di Albania, *Ne Christifideles sub Turcarum ditione versantes, ad occultandam Christianae Religionis professionem, Mahumatana Nomina sibi imponant, iisque se compellari patiantur*, Romae, apud S. Mariam Majorem die prima Augusti 1754, in *Sanctissimi Domini 1757*, pgf. 1, p. 221.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 221-223.

<sup>22</sup> CAFFIERO 2011, pp.497-518; e CAFFIERO 2013, pp. 155-170.

dalla donna dopo il rapimento, sul vascello e poi a Malta, e intendevano risolvere soprattutto due questioni: se si fosse resa apostata appunto solo dopo la cattura e se, in tal caso, avesse perso il diritto a essere liberata.

Ma anche Melena aveva qualcosa da dire a sua discolpa. Infatti, l'anno successivo, nel marzo del 1757, si presentò una terza volta, di nuovo spontaneamente, al Sant'Uffizio, asserendo che le era «venuto qualche scrupolo se da certe parole, e fatti potessero essere incorsa in Apostasia apparentemente». Evidentemente, aveva avuto sentore sia delle dichiarazioni dei testimoni sui suoi comportamenti da "turca" protratti nel tempo, sia dei dubbi dell'inquisitore. Ben conoscendo i vantaggi dell'istituto della *spontanea comparitio*, che riducevano di molto le conseguenze dei reati di fede<sup>23</sup>, istituto a cui del resto aveva fatto ricorso già nella prima e nella seconda delle testimonianze rese, la donna anticipò ancora una volta le decisioni dell'inquisitore di Malta e si accinse a raccontare la sua versione definitiva dei fatti. Riferì che, sulla nave, il capitano le aveva domandato a quale religione appartenesse e che lei aveva risposto di essere cristiana; ma che poco dopo un ufficiale "greco", probabilmente un suo correligionario, l'aveva avvertita di non ripeterlo più perché una volta arrivata a Malta sarebbe stata "abbruciata": probabilmente costui alludeva a una possibile grave punizione che le poteva essere inflitta se ritenuta apostata. Inoltre, da parte sua, anche il padre le aveva detto che se si fosse rivelata quale cristiana non avrebbe mai conseguito la libertà, mentre invece spacciandosi per turca lui stesso l'avrebbe riscattata e riportata a casa. Sulla base del terrore infuso dal "greco" e della speranza e fiducia nelle promesse del padre, ella cominciò a dichiarare di essere turca, prima nel corso del viaggio sulla nave, ove fu collocata tra le donne turche e si faceva chiamare Melena, poi al tempo della quarantena, una volta arrivata a Malta. Qui mangiava carne anche nei giorni vietati dalla Chiesa greca, il mercoledì e il venerdì, benché le ripugnasse, per uniformarsi a quanto facevano gli altri e per mancanza di altro cibo. Aggiunse che, una volta venduta ai suoi padroni cristiani, aveva cercato diverse volte di dire loro che era cristiana, ma poiché quelli si burlavano di lei e non l'ascoltavano aveva smesso, sopportando di essere "trattata da turca" e di portare il nome di Melena. Tuttavia, teneva a dire, aveva sempre evitato di mangiare carne nei giorni proibiti dalla Chiesa. Infine, da quando era giunto da Napoli suo fratello, che le aveva detto che se si fosse dichiarata cristiana, quale effettivamente era, non solo non sarebbe stata bruciata, ma avrebbe anche ottenuto la libertà, non aveva avuto più paura di dire quale fosse la sua vera religione e anche di dedicarsi alle devozioni e alle preghiere, pur continuando a

---

<sup>23</sup> Sull'istituto della *spontanea comparitio*, che implicava un'abiura più leggera, DEL COL 2006, pp. 126 sgg, 768-769; BRAMBILLA 2000, pp. 381-409; CAFFIERO 2012, pp. 143-154.

rispondere al nome di Melena. Dunque una cristiana devota che si faceva chiamare con il nome da “turca” e non con quello cristiano di Maria. Nel frattempo, i padroni, che non volevano correre il rischio di perdere una schiava, e con essa il loro denaro, non volevano credere che fosse cristiana e, dopo la rivelazione pubblica, avevano cominciato a maltrattarla. Ognuno, in questa vicenda, aveva le sue motivazioni e metteva in campo strategie diverse: Melena, il padre, le donne testimoni e i padroni che rischiavano di perdere la schiava comprata.

Il racconto di Melena cercava di giustificare un operato illecito e sospetto per evitare l'accusa di apostasia, ma soprattutto rivelava una notevole capacità non solo di finzione, ma di partecipazione alle due diverse identità e dunque alle due appartenenze. Melena/Maria sapeva comportarsi correttamente sia da cristiana che da musulmana, poteva essere riconosciuta dagli altri come aderente a ciascuna delle due fedi e poteva passare abbastanza disinvoltamente e senza apparenti grossi problemi psicologici e identitari da una fede all'altra, da una pratica devozionale all'altra, da una alimentazione all'altra. Sapeva che come cristiana non poteva mangiare carne nei giorni proibiti, ma quando era turca la mangiava senza troppi problemi e senza nascondersi. Una volta tornata cristiana, rispettava il digiuno e recitava le preghiere. Ma continuava a farsi chiamare Melena. Su una cosa sola sembrava dunque non essere tornata indietro: il nome. Fatto significativo, questo, perché forse proprio la perseveranza nell'uso del nome di Melena e la mancata adozione di quello di Maria costituivano il segnale più forte della sua vera identità o di quella che riteneva essere tale. La denominazione usata fin da bambina per nascondere di essere cristiana e poi utilizzata a Malta, quando era schiava “turca”, continuava anche quando si era assodato che era cristiana. Il nome turco sembrava più aderente alla sua soggettività di quello cristiano. O forse, il fatto di continuare ad abitare a casa dei padroni cristiani che non volevano riconoscerla per cristiana, la costringeva ad utilizzare ancora il nome turco. In ogni caso, sembrava che il destino della donna fosse sempre quello di fingersi “turca”.

L'inquisitore non fu convinto dalla seconda deposizione di Melena e trasmise ancora a Roma, alla Congregazione centrale, una relazione dei fatti chiedendo lumi. Con la consueta retorica argomentativa di origine scolastica centrata sulla presentazione di un problema da opposti punti di vista, la prima parte della relazione insisteva sugli elementi che potevano indurre un giudizio negativo sulla donna: aveva voluto essere ritenuta turca ed evidentemente con il suo comportamento ci era riuscita, tanto da essere venduta all'asta come schiava. Era dunque lecito ritenere che avesse receduto dalla fede cristiana e fosse apostata, magari anche solo “in parte”. Tuttavia, i canonisti – e qui veniva citato il famoso tratta-

to dell'altrettanto famoso cardinale Francesco Albizzi, *De inconstantia in fide*<sup>24</sup> – avevano decretato che anche chi avesse receduto dalla fede “in parte” potesse propriamente chiamarsi apostata. Né poteva essere considerata a suo favore l'asserzione di aver «ritenuto la fede nell'interno» e di non aver mai compiuto atti espliciti di professione musulmana, dal momento che la Chiesa doveva giudicare proprio a partire dai comportamenti esteriori e il fatto di aver evitato espressioni evidenti che confermassero l'adesione alla falsa religione non escludeva affatto l'apostasia.

Seguiva però, subito dopo, l'argomentazione a favore di Melena. Dalle testimonianze e dalla stessa confessione della donna si evinceva il motivo per cui ella si fingeva turca: per poter essere riscattata dal padre e tornare in patria come lui stesso le aveva detto. La finzione era peraltro molto scusabile perché proveniva da parte di una donna semplice, indotta, che probabilmente nemmeno sapeva quale fosse il giudizio della Chiesa su chi si fingeva turco pur essendo cristiano; si trattava inoltre di una persona già abituata da tempo nella sua patria a occultare l'identità cattolica e che dunque aveva facilmente creduto che fosse logico fare lo stesso sulla nave e a Malta. La sua buona fede inoltre era dimostrata dal fatto che, una volta che il fratello l'aveva spinta a rivelare a tutti che era cristiana, l'aveva subito obbedito, cominciando a vivere cristianamente. La conclusione era che da tutte queste circostanze attenuanti sembrava doversi ritenere che «con il fingersi Turca nell'esteriore, abbia mantenuta la fede cristiana nel interno, e però non possa prendersi, e tenersi per apostata»<sup>25</sup>.

Una volta esposte accuse e attenuanti, la relazione dell'inquisitore di Malta prendeva in esame l'eventualità che invece il giudizio finale stabilisse che Melena fosse apostata. Ne seguiva l'interrogativo relativo alla concessione della libertà: a causa della sua apostasia e del suo comportamento da turca dopo il rapimento, Melena doveva perdere il “beneficio” che chiedeva? I consultori di Malta si erano divisi sulla risposta da dare: alcuni ritenevano che andasse liberata, altri no. L'inquisitore- relatore ricordava che le persone maggiorenni che avevano apostatato dalla fede – e dunque erano diventate musulmane –, una volta ridotte in schiavitù dai cristiani, anche se abiuravano e si riconciliavano con la Chiesa non per questo recuperavano la libertà, ma rimanevano schiave. Diverso era il caso dei minori, catturati da bambini<sup>26</sup>. Però l'apostasia doveva precedere la cattura e, nel caso in questione, Melena aveva apostatato solo dopo, mentre prima aveva vissu-

<sup>24</sup> ALBIZZI 1698. Sul cardinale, che fu anche assessore del Sant'Uffizio, MONTICONE 1960, pp. 23-26.

<sup>25</sup> ACDF, Sant'Ufficio, Stanza Storica, Dubia Baptismi, 1741-1758, fasc. XXII, c. 545v.

<sup>26</sup> L'inquisitore citava in proposito il celebre canonista PIGNATELLI 1695.



to da cristiana, sia pur di nascosto. Era vero che il rapimento e la riduzione in schiavitù erano atti in ogni caso da ritenersi invalidi. Tuttavia se Melena dopo il rapimento aveva cominciato a comportarsi da “turca” e dunque da apostata, da quel momento poteva essere fatta schiava e essere venduta come tale, anche se la riduzione in schiavitù era stata illegale. E di ciò ella non doveva dolersi dal momento che lei stessa aveva operato per rendere vero, almeno tacitamente, «quel requisito che era necessario per renderla schiava», e cioè fingersi turca e dunque apostata. Nonostante il fatto che si fosse così comportata per la speranza di essere riscattata dal padre e riportata a casa, tuttavia l’apostasia la privava «del beneficio della libertà». Insomma, la colpa di Melena, quella di essersi finta turca dopo il rapimento, aveva autorizzato la sua schiavitù e la vendita al padrone; e l’apostasia ne impediva la liberazione. Il giudizio sembrava essere perciò assai duro, da parte di alcuni dei consultori di Malta, e da qui nasceva la richiesta di parere indirizzata a Roma.

Il 15 luglio 1757 l’inquisitore di Malta inviava il *dossier* di Melena/Maria alla Congregazione romana. Non conosciamo l’esito della causa, come spesso avviene per questo tipo di fonti. Tuttavia, quanto ci è rimasto del suo caso sembra assai utile per gettare luce sulle questioni sopra trattate. In particolare in quanto ulteriore esempio del ruolo attivo delle donne nei loro movimenti tra le frontiere, spaziali come culturali e religiose. Anche se non sempre protagoniste di scelte libere, come dimostra il rapimento e la riduzione in schiavitù, tuttavia le donne plasmavano la propria vita anche nelle situazioni più costrittive e si mostravano soggetti attivi, capaci di forgiare almeno in parte il loro destino in un ampio campo di azione: ad esempio adattandosi ai contesti, assumendo via via identità diverse per sopravvivere, rivolgendosi alle autorità e ai tribunali, con cui negoziare, raccontando storie diverse di sé, usando le intersezioni delle frontiere del mare, quali quelle fra Cipro e Malta, come una risorsa e una via di fuga, attivando reti e relazioni, attraversando confini geografici e culturali e tornando indietro. Sembra inutile chiedersi se Melena fosse un’apostata o una rinnegata, al di là di quel che decisero i giudici a Roma, o se era solo una ribelle da punire e poi far rientrare nella Chiesa. Non esistono molte testimonianze e documentazioni sulle donne rinnegate, per lo meno rispetto a quelle assai più numerose degli uomini<sup>27</sup>, anche se ciò non significa che fossero poche. E in generale le donne cristiane convertite, specie se si sposavano e avevano figli nella loro nuova fede, non tornavano più alla vecchia religione e ai loro paesi di origine, data la forza dei nuovi legami: di conseguenza non si possono ritrovare le loro storie nei registri ecclesiastici che contenevano le richieste di riconciliazione dei rinnegati. Ma

<sup>27</sup> DURSTELER 2011, p. 112.

Melena non era una vera rinnegata perché non si era mai convertita ufficialmente all'Islam. Era una cristiana che si fingeva turca, nella speranza di ottenere così più facilmente la libertà. Quando si accorse che non l'avrebbe mai raggiunta, anche per l'ostilità dei suoi stessi padroni cristiani, la sua scelta finale di palesarsi quale cristiana le impedì di tornare indietro. E certamente non le consentiva più il ritorno nella patria di nascita e la continuazione della finzione. Tuttavia le consentiva di praticare il cristianesimo apertamente e forse di acquisire un giorno la libertà: cioè di cercare di forgiare in qualche modo il suo futuro. In ogni caso di farsi chiamare Melena, nome turco, anche quando era oramai riconosciuta come Maria.

Le frontiere porose del Mediterraneo, nonostante i tentativi delle autorità cristiane e musulmane di definire l'ortodossia e di stabilire norme e comportamenti, potevano essere utilizzate anche dalle donne, come dagli uomini, sia per trasgredire e per attraversare confini fisici e immateriali, sia per essere libere e attive in un contesto certo diverso da quelli a cui esse erano costrette altrove, con grandi limitazioni di vita e di scelta. Inoltre vicende come quella di Melena/Maria, che sono ben lungi dall'essere eccezionali secondo quanto mostrano i documenti di archivio, rivelano come, a differenza di quanto si ritiene, le donne potessero essere assai aperte, proprio come gli uomini, a mutamenti di religione e non soltanto in conseguenza di obblighi e costrizioni, ma in quanto frutto di una scelta. Spesso si tratta di una scelta che comporta ambiguità e conflitti, come nell'esperienza qui descritta, e non un totale e radicale cambiamento. Queste storie mettono in discussione le nostre convinzioni relative a una maggiore e innata religiosità e fedeltà confessionale delle donne, e ci mettono in guardia dal cercare nelle esperienze religiose del passato coerenza, omogeneità e ortodossia<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Ivi, p. 116.

## Fonti e bibliografia

### *Abbreviazioni:*

ACDF Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede

### *Fonti a stampa*

ALBIZZI F. 1698, *De inconstantia in fide admittenda vel non*, Romae

PIGNATELLI G. 1695, *Novissimae consultationes canonicae ...*, Venetiis, ex typographia Balleoniana

ROVIRA BONET F. 1794, *Armatura de' forti ovvero memorie spettanti agl'infedeli ebrei che siano, o turchi utili alli catecumeni, alli neofiti, ed altri cristiani....*, In Roma, nella stamperia di S. Michele a Ripa presso Paolo Giunchi

*Sanctissimi Domini Nostri Benedicti Papae XIV Bullarium*, t. I, Romae 1746, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide

*Sanctissimi Domini Nostri Benedicti Papae XIV Bullarium*, t. IV, Romae 1757, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide

### *Bibliografia*

ABULAFIA D. 2003, *What Is the Mediterranean? Introduction a The Mediterranean in History*, a cura di D. Abulafia, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, pp. 11-30

BONO S. 1993, *Corsari nel Mediterraneo. Cristiani e musulmani fra guerra, schiavitù e commercio*, Milano, Mondadori

BONO S. 2008, *Un altro Mediterraneo. Una storia comune fra scontri e integrazioni*, Roma, Salerno ed.

BRAMBILLA E. 2000, *Alle origini del Sant'Uffizi. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo*, Bologna, Il Mulino

BRAUDEL F. 1986, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino Einaudi (ed. or 1949)

- BROGINI A. 2002, *L'esclavage au quotidien à Malte au XVIe siècle*, in «Cahiers de la Méditerranée», 65, 2002, pp. 137-158
- CAFFIERO M. 2004, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma, Viella (II ed. 2009)
- CAFFIERO M. 2011, *Per una storia comparativa: L'Inquisizione romana nei confronti di ebrei e musulmani in età moderna*, in *A dieci anni dall'apertura dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede: Storia e archivi dell'Inquisizione*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, pp. 497-518
- CAFFIERO M. 2012, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino, Einaudi
- CAFFIERO M. 2013, *Benedetto XIV e i problemi delle conversioni di ebrei e musulmani e dei matrimoni misti*, in *Storia, medicina e diritto nei trattati di Prospero Lambertini Benedetto XIV*, a cura di M. T. Fattori, Roma Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 155-170
- CIAPPARA F. 2000, *The Roman Inquisition in Enlightened Malta*, Malta, PIN
- CIAPPARA F. 2001, *Society and the Inquisition in Early Modern Malta*, Malta, PEG
- CIAPPARA F. 2010, *Malta*, in *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, a cura di A. Prosperi con la collaborazione di J. Tedeschi e V. Lavenia, vol. 2, Pisa, Scuola Normale Superiore, pp. 969-972
- DEL COL A. 2006, *L'Inquisizione in Italia. Dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori
- DURSTELER E. R. 2011, *Renegade Women. Gender, Identity, and Boundaries in the Early Modern Mediterranean*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press
- GALIMARD FLAVIGNY B. 2006, *Histoire de l'Ordre de Malte*, Paris, Perrin
- HORDEN P., PURCELL N. 2000, *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Oxford, Blackwell
- HUNTINGTON S. P. 2000, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, trad. it., Milano, Garzanti
- LEWIS B. 1997, *Culture in conflitto. Cristiani, ebrei e musulmani alle origini del mondo moderno*, Roma, Donzelli (ed. or. 1995)
- MONTICONE A. 1960, *Albizzi, Francesco*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 2, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, pp. 23-26
- PETIET C. 1997, *L'Ordre de Malte face aux Turcs: politique et stratégie en Méditerranée au XVIe siècle*, Paris, Hérault



- PRATT M. L. 1992, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London and New York, Routledge,
- ROMEIO G. 2009, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza
- RUSSO F. 2012, *Schiavitù e conversioni a Malta in età moderna: nuove fonti e percorsi di ricerca*, in *Relazioni religiose nel Mediterraneo. Schiavi, redentori, mediatori (secc. XVI-XIX)*, a cura di S. Cabibbo e M. Lupi, Roma, Viella, pp. 135-158
- Salvezza delle anime 2006, *Salvezza delle anime disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, a cura di A. Prospero, Pisa, Edizioni della Scuola Normale di Pisa
- WETTINGER G. 1985, *The Jews of Malta in the late Middle Ages*, Valletta (Malta), Midsea Book
- WETTINGER G. 2002, *Slavery in the Islands of Malta and Gozo ca. 1000-1812*, Malta, Publishers Enterprises Group.



# «Being at once Catholic and Protestant».

## Enrico di Campello e la Chiesa Cattolica Italiana

MARCELLO GRIFÒ\*

L'insegna di redenzione pel clero è levata: pochi animosi, decisi a morir sull'arena, l'hanno issata, né la lasceranno cadere. [...] Il tempo più grande del mondo ha perduto la virtù degli oracoli. Gli uomini ufficiali, come Nicodemo, vanno di nascosto in via Genova, mentre non pochi ci vanno a viso alto e con fronte serena, e sono quegliino, i quali sentono la dignità di libero cittadino ed hanno più chiara la coscienza di cristiani. Alla futura generazione spetterà il giudizio tra la vecchia Curia Romana, nemica irreconciliabile d'Italia, negoziatrice dei Sacramenti, e la Chiesa Cattolica Italiana, devota alle istituzioni patrie, difenditrice dei diritti sacri del popolo, e dispensatrice gratuita dei Sacramenti [...], sostenitrice delle attribuzioni del ceto dei fedeli, non intollerante, non fanatica, amica del progresso e della libertà<sup>1</sup>.

Così mons. Giovanni Battista Savarese<sup>2</sup>, già prelado domestico di S. Santità, già membro della Segnatura di Giustizia, citava davanti all'inappellabile tribunale della posterità la Chiesa romana da cui, due anni prima, si era formalmente separato per aderire alla nuova "Chiesa cattolica italiana" fondata dal conte Enrico di Campello. Questi, canonico della basilica liberiana prima e di quella

---

\* marcello.grifo@libero.it

<sup>1</sup> SAVARESE 1885, pp. VII-XIX *passim*.

<sup>2</sup> Nato a Vico Equense nel dicembre 1829, Savarese era noto filosofo di indirizzo scolastico e stimato patrologo. Dopo l'ordinazione conseguì il dottorato *in Utroque jure* e divenne Referendario del Supremo Tribunale, nonché prelado domestico di Pio IX. Sebbene dopo la clamorosa uscita di Campello dalla Chiesa cattolica esprimesse biasimo, si accostò egli stesso alla Chiesa da lui fondata, introdotto, sembra, dal gesuita Carlo Maria Curci. L'8 dicembre 1883 rassegnò le dimissioni da ogni suo incarico presso la Curia romana ed entrò ufficialmente a far parte della Congregazione di S. Paolo. Tra le sue pubblicazioni vanno ricordate: *Introduzione alla storia critica della filosofia dei SS. Padri, ovvero Idea della filosofia cristiana e patristica* (SAVARESE 1856); *Idea cristiana della politica ragione ed il clero cattolico sostenitore del popolo* (SAVARESE 1881); *L'Ultima Fase della Quistione Romana* (SAVARESE 1882); *La Chiesa e la Democrazia* (SAVARESE 1882); *I beni ecclesiastici* (SAVARESE 1884). Su di lui si vedano CONYBEARE 1884<sup>2</sup>, pp. 15-18; ROBERTSON 1891, pp. 129-130; FALCONI 1958, pp. 163-166.

vaticana dopo, la sera del 13 settembre 1881, nella cappella metodista episcopale della Capitale aveva pubblicamente rigettato la Chiesa papale per dar vita, il 25 gennaio dell'anno successivo, a una nuova realtà ecclesiale.

Pare che la sede prescelta per l'abiura del Conte fosse in origine la Chiesa episcopaliana di S. Paolo dentro le Mura, il cui rettore, il noto dr. Robert Jenkins Nevin, era un alacre sostenitore di tutti i movimenti di dissenso cattolico. Tuttavia, la temporanea assenza del ministro protestante, in quel momento rientrato negli Stati Uniti, indusse Campello a ripiegare sul più modesto tempio metodista<sup>3</sup>.

Che dietro le quinte una sapiente regia avesse studiato fin dall'inizio ogni dettaglio è provato dal fatto che la lettera con cui Campello prendeva congedo dalla Chiesa di Roma fosse tempestivamente telegrafata a Londra, cosicché i «leading newspapers» della capitale britannica, i giornali che orientavano l'opinione pubblica inglese, potessero già il giorno successivo dare il conveniente risalto alla notizia<sup>4</sup>, immediatamente rimbalzata negli Stati Uniti e in Australia. Inoltre con sintomatico tempismo l'annuncio di quella eclatante conversione al Metodismo – come in un primo momento erroneamente si disse – cadeva nel bel mezzo della Prima conferenza mondiale delle Chiese wesleyane che si stava tenendo a Londra e su cui in quel momento erano puntati i riflettori della stampa anglo-americana<sup>5</sup>.

A conferma dello speciale interesse nutrito in Inghilterra nei confronti dell'ex-canonico «The Times» del 9 marzo 1882 anticipava ai suoi lettori il lancio de «Il Labaro», il periodico che, sotto la direzione di Enrico di Campello, sarebbe stato l'organo della riforma cattolica italiana. Il giornale inglese riferiva dei persistenti *rumors* secondo cui a finanziare l'impresa editoriale fossero gli Anglicani residenti in Italia, fortemente interessati a un'iniziativa volta a promuovere l'idea cavourriana di una «libera Chiesa in libero Stato». Dal canto suo l'«Anglo-Continental Society»<sup>6</sup> si offriva prontamente di sostenere la testata con l'erogazione di 90 sterline<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. ROBERTSON 1891, p. 71.

<sup>4</sup> Cfr. *ibid.*, p. 57.

<sup>5</sup> Cfr. *Proceedings of the [First] Oecumenical Methodist Conference Held in City Road Chapel, London, September, 1881*, 1882 e JOHN 1893, pp. 546-547.

<sup>6</sup> Su questo organismo, sui suoi scopi statutari e sulle sue dinamiche si veda il *pamphlet* illustrativo *What is The Anglo-Continental Society*, Rivingtons, London 1879<sup>2</sup>.

<sup>7</sup> ROBERTSON 1891, p. 80.



«*Si non es vocatus fac ut voceris*»: storia di un travagliato cammino spirituale

Di questo singolare personaggio che fu prete “romano” per ventisei anni e per ventuno prete “italiano”<sup>8</sup>, tornato sui suoi passi appena in tempo per morire cattolico, può dirsi oggi, come sessant’anni fa, che «non è stato ancor scritto nulla che illumini validamente la sua evoluzione»<sup>9</sup>. I pochissimi studi che ricostruiscono la vicenda della Chiesa cattolica italiana trascurano, infatti, il profilo umano e intellettuale del suo fondatore, restituendo invariabilmente una figura scialba, dai tratti caratteriali incerti e dalla spiritualità sbiadita, sebbene la sua esistenza aggiunga un’avvincente pagina a quella biografia collettiva del clero italiano del Risorgimento che attende ancora di vedere la luce.

Fino a un certo punto la storia personale di Enrico di Campello non differisce da quella di numerosi altri ecclesiastici del suo rango. Appartenente a un illustre casato di origine spoletana, crebbe a Roma, dove era nato nel 1831<sup>10</sup>, mostrando verso l’istituzione quella sincera devozione che costituiva la *magna pars* del corredo di pietà di un onorato chierico cattolico. Sembrava scontato che

l’uomo che fu educato nel collegio Nazareno, che fece i suoi studi all’Accademia dei Nobili Ecclesiastici da cui escono fior d’ingegni, che studiò teologia nell’Università Gregoriana, ossia Collegio Romano, il quale aveva in quell’epoca a presidente degli studi il celebre Perrone ed a professori rinomati Passaglia, Swader, Brencklen, Ballerini<sup>11</sup>

dovesse ascendere alle più alte dignità ecclesiastiche. Eppure, all’indomani della sua abiura, «L’Osservatore Romano» assicurava che ai Romani era «noto qual vita scorretta e libera menasse l’ex-canonico» e che «perciò la sua apostasia parve [...] ad essi una colpa volgare avente per origine [...] la depravatezza del costume e la corruzione del cuore»<sup>12</sup>.

Non meno aspra era stata la reazione della famiglia dell’«apostata». Ampia risonanza sulla stampa nazionale e straniera<sup>13</sup> ebbero le dichiarazioni rilasciate

<sup>8</sup> Fu, infatti, ordinato prete il 2 giugno 1855 e, come si è detto, uscì dalla Chiesa cattolica il 13 settembre 1881.

<sup>9</sup> FALCONI 1958, p. 166.

<sup>10</sup> Un suo succinto profilo biografico è contenuto nella voce di THEMELLY 1974, pp. 479-481;

<sup>11</sup> STERNI 1881, pp. 116-117.

<sup>12</sup> «L’Osservatore Romano» del 23 settembre 1881.

<sup>13</sup> Cfr., ad es., le notizie date da «The Times», Saturday, September 17<sup>th</sup>, 1881, p. 5; dal «British Mail», Saturday, October 1<sup>st</sup>, 1881, p. 9; da «The Tablet», Saturday, October 1<sup>st</sup>, 1881,

dal cugino Paolo Campello della Spina, figura di spicco del cattolicesimo moderato ed ex-deputato al Parlamento di Firenze. Questi, non aveva esitato a scopri-  
chiare un increscioso vaso di Pandora colmo di antiche ruggini domestiche e senza mezzi termini aveva ripetutamente espresso la propria disistima nei confronti di quel «rinnegato [...] omonimo»<sup>14</sup> con cui rivelava di avere interrotto i rapporti quasi trent'anni prima e nel quale sosteneva di non avere mai ravvisato i segni di qualsivoglia fede religiosa. È ragionevole supporre che a dettare quelle acrimo-  
niose affermazioni fosse soprattutto il forte timore che lo sconsiderato gesto del parente squadernasse il progetto a cui Campello della Spina lavorava da tempo e per il quale era irriso dai fogli liberali come colui «che perde tutte le sue sante giornate per trovare quella specie di quadratura del circo che è la Conciliazione tra la Chiesa e lo Stato»<sup>15</sup>.

Intanto le principali testate giornalistiche gareggiavano nell'arricchire di nuovi, scabrosi dettagli la biografia del fuoriuscito e quella dei suoi più stretti familiari. Accuse infamanti si alternavano a scanzonata derisione, a seconda che si trattasse di testate clericali o liberali. L'anonimo corrispondente romano del «Morning Post», ad esempio, ricordava di avere incontrato a un veglione mascherato «a man dressed up in red as a demon and making an extraordinary row» il quale altri non era che il predetto canonico «who, a few hours later, was expected at St. Peter's to say Mass»<sup>16</sup>. Un'altra volta il Conte sarebbe stato fermato a tarda notte in una zona poco frequentata della Città da alcuni agenti di polizia insospettiti da un «suspicious personage who was strolling about Rome at that hour with a false beard»<sup>17</sup>.

Insieme alle corde di una supposta seduzione muliebre la campagna di discredito del fuoriuscito avviata dai suoi avversari toccava prevedibilmente quelle dei congrui vantaggi economici che lo avrebbero indotto a divenire un agente prezzolato al soldo delle organizzazioni protestanti, dato che «in simili casi la ge-

p. 17 o l'articolo *Count Campello, The Methodist Convert*, in «Gippsland Times», Wednesday 2 November 1881, p. 3.

<sup>14</sup> Cfr. *Lettera di Paolo di Campello della Spina al Direttore de «L'Osservatore romano»* del 20 settembre 1881 pubblicata su «L'Osservatore romano» del 23 settembre 1881.

<sup>15</sup> Così «La Lega» del 16 settembre 1881. Su quelle attività e sulla parte che Paolo Campello vi ebbe si veda SODERINI 1933, pp. 17-21 e IGNESTI 1988. Per un profilo del personaggio cfr. MALGERI 1974, pp. 483-485. Per un'inquadratura generale del tema si veda *Cattolici e la vita politica* 1984.

<sup>16</sup> L'articolo del «Morning Post» è riportato da «The Tablet», Saturday, October 1<sup>st</sup>, 1881, p. 17.

<sup>17</sup> *Ibid.*

nerosità protestante non ha limiti: più pesano le improprie contro il papato e più pesano i gruzzoli di scudi o di lire sterline»<sup>18</sup>.

Quella ridda di voci degenerata in volgare sciacquatura di panni non tardò a raggiungere la comunità protestante di Roma proprio mentre, a intorbidare ulteriormente acque già non limpidissime, usciva l'affrettata versione inglese<sup>19</sup> dell'*Autobiografia* di Campello, curata dal ministro wesleyano William Arthur<sup>20</sup> e recensita dal «The Times»<sup>21</sup>. In essa alcuni passaggi mal tradotti, distorcendo la sottile ironia con cui l'Autore stigmatizzava certi mali endemici della Chiesa, ingeneravano l'erronea impressione che egli ammettesse di avervi avuto parte<sup>22</sup>. Per placare le polemiche Nevin si trovò costretto ad effettuare approfondite indagini su tutti gli addebiti mossi all'ex-canonico e a operarne una dettagliata confutazione in un lungo articolo pubblicato su «The Nineteenth Century»<sup>23</sup>.

Che avesse varcato la soglia del seminario sostenuto da un'assai tiepida inclinazione allo stato clericale era lui stesso ad ammetterlo con disarmante franchezza. Quella scelta era stata frutto di un necessario compromesso: il perdono papale per il padre, reo di avere aderito nel '48 alla Repubblica romana, in cambio di «un pegno solenne di umile sudditanza e di inviolabile fedeltà»<sup>24</sup>. Nell'*Autobiografia* Campello rievoca con accenti manzoniani la trama di irretimento ordita intorno a lui, poco più che adolescente, per rendergli più allettante quella prospettiva.

Per espressa volontà del pontefice al nobile allievo era stato consentito dibrucciare le tappe, a cominciare dalla sua ammissione all'Accademia dei nobili ecclesiastici, riservata ai chierici oppure ai laici provvisti di gradi accademici in

<sup>18</sup> STERNI 1881, pp. 48-49.

<sup>19</sup> *Count Campello. An autobiography, giving his reasons for leaving the Papal Church. Translated [ . . . ] With an introduction by the Rev. William Arthur.* Hodder & Stoughton, Londra 1881. Si tratta della versione del già ricordato volumetto *Cenni Autobiografici che Rendono Ragione dell'Uscita di Lui dalla Chiesa Papale*. In quello stesso anno vide la luce anche una versione in lingua francese, *Henri de Campello. Notice autobiographique justifiant sa sortie de l'église papale*, [s. n.], Neuchâtel-Genève 1881 e successivamente una traduzione tedesca, *Einige Lebensgeschichtliche Aufzeichnungen zur Begründung seines Austritts aus der päpstlichen Kirche*, Leipzig 1882.

<sup>20</sup> Arthur era giunto in Italia nel 1859 come segretario della "Wesleyan Methodist Missionary Society", sorta alla fine del XVIII sec. per diffondere il cristianesimo risvegliato fuori dall'Inghilterra. Il suo arrivo rappresenta l'inizio del Metodismo in Italia.

<sup>21</sup> Cfr. «The Times», Saturday, November 19<sup>th</sup>, 1881, p. 12 e Wednesday, November 23<sup>th</sup> 1881, p. 12.

<sup>22</sup> Cfr. *Notice from the Guardian of a Meeting, & c.*, in CONYBEARE 1884<sup>2</sup>, pp. 33-34.

<sup>23</sup> Cfr. *A Notable Secession from the Vatican*, in «The Nineteenth Century», April 1882.

<sup>24</sup> DI CAMPELLO 1881, p. 9.

Teologia o in Legge. Per permettergli di accedere nel novembre successivo alla prestigiosa istituzione che preparava i suoi allievi a raggiungere i traguardi più alti della carriera ecclesiastica tra aprile e ottobre del 1854 Enrico aveva ricevuto in rapida successione gli ordini minori. Ordinato diacono a dicembre, venne infine consacrato presbitero il 2 giugno 1855 nell'antica basilica lateranense. Osserverà a quasi tre decenni di distanza:

Così in 13 mesi si ebbe un altro sostenitore della Chiesa papale, la quale fece il miracolo, in brevissimo tempo, su un giovane di non sufficiente età, rendendolo atto non solo al sacerdozio, ma ungendolo presbitero, cioè tramutandone la giovinezza e rendendolo seniore<sup>25</sup>.

A sottrarlo alla grigia esistenza di burocrate di curia sopraggiunge quell'anno stesso un giovane prete chietino, Raffaele Monaco La Valletta, suo antico compagno di Accademia e futuro cardinale<sup>26</sup>. Egli lo conduce con sé nel rione di Trastevere dove, presso il porto di Ripa Grande, periferia non ancora collegata alla città dalla rete ferroviaria, una società di preti secolari, la "Pia Unione di S. Paolo", reggeva una missione per la cura pastorale dei numerosissimi marinai che vi approdavano. Campello è incaricato della predicazione e dell'oratorio annesso all'affollata scuola degli Ignorantelli di S. Salvatore in Lauro<sup>27</sup>. L'impegno pastorale funge per un po' da antidoto «ai dubbi di una vocazione imposta, ma non ispirata da Dio» tra i quali va da tempo dibattendosi. La nomina a canonico della basilica liberiana di S. Maria Maggiore, nel novembre 1861, acuisce il grave malessere spirituale prodotto da una strisciante sensazione di incompletezza. L'impatto con la greve umanità dei capitolari e la desolante consapevolezza di un ministero ridotto all'espletamento delle funzioni proprie «della dignità canonica [...] per vero di molto tedio, e di poca fatica»<sup>28</sup> esasperano la sensazione di «un vuoto entro del cuore, che né gli studi prediletti, né le occupazioni ecclesiastiche riempivano mai»<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>26</sup> Sul prelato, che sarà in predicato di elezione nel conclave tenutosi alla morte di Pio IX, si veda FIORENTINO 2011, pp. 525-528.

<sup>27</sup> La Scuola detta "degli Ignorantelli" era stata fondata nel 1789 a Roma in piazza San Salvatore in Lauro, all'angolo con Via della Rondinella, per volere di papa Pio VI con la missione di provvedere all'istruzione dei ragazzi bisognosi del rione Ponte. Il curioso nome derivava dal fatto che i Fratelli delle Scuole cristiane che la reggevano escludevano dalla loro *ratio studiorum* l'insegnamento del latino. Si veda in proposito VENZO 2009.

<sup>28</sup> DI CAMPELLO 1881, p. 26.

<sup>29</sup> *Ibid.*



Si aggrappa alle parole di Agostino frequentemente ripetute gli dal confessore: «Si non es vocatus, fac ut voceris». Si convince, così, che un'opzione radicale possa essere l'unica via d'uscita dal limbo spirituale in cui si sente intrappolato e decide di impegnarsi nell'istruzione degli adolescenti che non possono frequentare la scuola perché avviati ai vari mestieri (gli "artigianelli"). Due anni prima della sua nomina a canonico, nel 1859, aveva conosciuto l'Istituto delle Scuole notturne, un circuito di centri scolari che pareva rispondere alla sua ricerca di un impegno pastorale concreto<sup>30</sup>.

Grazie a mons. Alessandro Franchi, un altro compagno di studi che più tardi sarebbe stato elevato alla porpora<sup>31</sup>, ottenne facilmente la direzione della scuola situata in via Tor de' Specchi, nelle vicinanze del Campidoglio. Era certamente un incarico di basso profilo, specie se paragonato a quelli cui Campello avrebbe potuto aspirare in ragione del suo *curriculum* e della sua posizione, ma per i nove anni successivi sarà il suo campo di missione. Gradualmente operò uno sfoltimento delle eccessive pratiche di pietà previste dal regolamento<sup>32</sup>, potenziò l'insegnamento delle discipline fondamentali, svecchiò la didattica stantia e ampliò l'edificio scolastico, ormai insufficiente a causa del consistente aumento degli iscritti.

La sua estraneità alle potenti *lobby* curiali basta a spiegare il suo improvviso siluramento. Campello cade verisimilmente vittima di un progetto di "bonifica" degli organici. In particolare, al sospetto attiratogli dal suo forte impegno sociale si aggiunse il recente coinvolgimento di alcuni suoi familiari nella politica

---

<sup>30</sup> Erano state fondate nel 1819 dall'artigiano Giacomo Casoglio come organizzazione di natura laica e civile e si erano rapidamente diffuse in tutto lo Stato pontificio. Venute presto in sospetto delle Autorità perché potenziali veicoli di diffusione di nuove idee, esse erano state poste sotto il controllo del cardinale vicario e trasformate in Pio istituto controllato da un presidente ecclesiastico di sua nomina. In proposito si consulti l'*Introduzione* a VENZO 2009, p. XLII. Si vedano ancora di SINISI 2007, pp. 222-227, e di SANI 2008, pp. 939-983.

<sup>31</sup> Proveniente dai ranghi della diplomazia pontificia, ricevette la berretta cardinalizia nel 1873 e l'anno successivo fu nominato Prefetto della Congregazione "de Propaganda Fide". Leone XIII lo volle Segretario di Stato. In quella veste cercò di imprimere un indirizzo più moderato e interlocutorio alla politica della S. Sede. La sua morte sopraggiunta improvvisamente il 31 luglio 1878 alimentò il sospetto di un avvelenamento. Su di lui si veda la voce di MONSAGRATI 1998, pp. 78-81.

<sup>32</sup> Il regolamento era quello approvato nel 1841 e pubblicato sotto forma di opuscolo recante il titolo di *Pio istituto delle scuole notturne di religione per giovani artigiani in Roma*, Tip. dell'Ospizio apostolico presso P. Aureli, Roma 1841.

italiana<sup>33</sup> che avvenne mentre all'orizzonte si profilavano i drammatici fatti di Mentana.

La scuola di via Tor de' Specchi, «la più numerosa, e fra le migliori per la disciplina ed il progresso», sarebbe rimasta chiusa per oltre due anni e ciò basta a provare che non rientrasse tra le priorità educative dei ligi burocrati pontifici, ora ancor più attenti a spegnere qualunque focolaio di pericolose derive liberali, mantenere in vita quel centro educativo divenuto troppo noto e fiorente. Dopo l'abiura del Conte le fonti ufficiali sosterranno che dalla «direzione di una scuola popolare [...] dovè allontanarsi, ritenendosi disadatto ed impari a quel modesto ufficio»<sup>34</sup>, ma, se ciò fosse stato vero, non si comprenderebbe la sua promozione al prestigioso capitolo della patriarcale basilica vaticana, sopraggiunta quello stesso anno. Quel seggio era, infatti, considerato un inequivocabile segno di apprezzamento sul quale fondare speranze di traguardi maggiori e «il canonicato era quasi sempre un'aggiunta a un'altra carica ecclesiastica ed ultimo gradino alla porpora»<sup>35</sup>.

Tornato a officiare quei riti solenni, ma stereotipati e formali, nel cui esercizio «ci sarebbe da istupidire e morir dalla noia» il Canonico riflette sullo stato in cui versa la «religione di Cristo, tutta amore e carità, [...] ridotta dall'ambizione e dall'orgoglio, [...] ad essere nient'altro che un culto pagano»<sup>36</sup>. Chiese e ottenne di richiamare in vita la pratica dell'"oratorio notturno" che il venerabile prete romano Gaspare del Bufalo aveva avviato all'inizio del secolo presso la chiesetta di Santa Maria in Vincis, a due passi dal Campidoglio. Intendeva consacrarsi al servizio della «moltitudine di operai, industriali, braccianti» che gravitavano in quel quartiere – lo stesso in cui, per quasi un decennio, aveva tenuto la scuola serale – nella speranza «di sopire gli interni affanni» [...] e di «rompere la monotona esistenza cui si trovava costretto»<sup>37</sup>.

Sempre più lontano, ormai, dalle logiche della Chiesa istituzionale, restò indifferente all'annuncio di un nuovo Concilio ecumenico, da tempo nell'aria. Vi riconosceva il solo scopo di «strozzare [...] la rivoluzione sociale, che nell' '89

<sup>33</sup> Proprio nel 1867 suo cugino Pompeo Campello, senatore del Regno di Sardegna, aveva assunto il Ministero degli Affari esteri nel gabinetto di Urbano Rattazzi, politico fortemente in-viso alla S. Sede perché assertore di una politica anti-temporalista ed eversiva dell'asse ecclesiastico. Paolo Campello, figlio di Pompeo, era stato, invece, eletto alla Camera dei Deputati di Firenze per il collegio elettorale di Spoleto. In proposito si veda GARIGLIO 2009, pp. 137-153.

<sup>34</sup> «L'Osservatore Romano», Venerdì 23 settembre 1881, p. 1.

<sup>35</sup> DI CAMPELLO 1881, p. 34.

<sup>36</sup> Ivi, p. 35.

<sup>37</sup> Ivi, pp. 43-44.

gittati i grandi principi, progredi ognora»<sup>38</sup> e lo sgomentava la sconcertante assenza di carisma e di profezia di «una congrega di vescovi *in partibus*, quasi tutti dimoranti in Roma [...] ai quali fece difetto», come dirà più tardi, «non ch'altro, il senso comune e rimasero in asso, non so se più spregiati o ridicoli»<sup>39</sup>.

Nello stesso periodo scopre quella «forza latente» costituita dai tanti membri del clero che l'impennata teocratica della Chiesa ha spinto a ritirarsi ai margini di essa e a prendere le distanze dal papato, «riguardato come cosa da lunga pezza guasta e corrotta»<sup>40</sup>. Ma questi “romiti”, che «vivono in una protratta altalena di speranze e di disinganni, ed aspettano un nuovo Mosé, duce del popolo eletto»<sup>41</sup>, credono che la «salutare riforma» della Chiesa si farà solo «quando l'alta marea politico-religiosa sarà montata sino al comignolo del triregno del Papa»<sup>42</sup>, fiduciosi che allora avverrà «sopra scala sì vasta da sorpassare eziandio l'attuale comune aspettazione»<sup>43</sup>.

Campello si unisce a un certo numero di ecclesiastici e di laici decisi ad agire e che hanno dato vita segretamente a una “Società cattolica italiana per la rivendicazione dei diritti spettanti al popolo cristiano ed in ispecie ai cittadini romani” il cui scopo è quello di restituire al clero e al popolo di Roma il diritto di elezione del futuro pontefice, come nei primi secoli, così da sottrarne la scelta ai non sempre limpidi maneggi del S. Collegio<sup>44</sup>. Il 9 luglio 1876, però, il giornale «Voce della Verità»<sup>45</sup>, espressione dell'intransigentismo cattolico, rende di pubblico dominio il programma del sodalizio<sup>46</sup> che, ripreso da altre testate, liberali e clericali, è fatto oggetto della derisione delle prime e della ferma riprovazione delle seconde. Il 4 agosto successivo la S. Penitenzieria fulminò la scomunica *latae sententiae* contro gli ignoti aderenti, mentre le indagini avviate dal S. Ufficio sorprendentemente non esitarono in nessuna condanna individuale. Cinque anni dopo Campello, ormai in rotta con Roma, rivelerà di essere l'autore di quel testo, ma la notizia verrà accolta con un certo scetticismo e qualcuno gli obietterà

<sup>38</sup> Ivi, p. 44.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> Ivi, p. 47.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> Per un approfondimento della vicenda si rimanda a LUPI 2009, pp. 199-204.

<sup>45</sup> Fin dal dicembre 1870 era sorta a Roma, su iniziativa del gesuita Carlo Maria Curci, del principe Mario Chigi e di altri rappresentanti dell'intransigenza, la “Società romana per gli interessi cattolici”, approvata da Pio IX e fornita di un suo organo di stampa, «La Voce della Verità». Cfr. MALGERI 1964, pp. 12-27.

<sup>46</sup> In realtà il *Programma* reca la data del 9 aprile precedente.

l'evidente dipendenza del suo scritto dal saggio di Guglielmo Audisio *Della Società Politica e Religiosa rispetto al Secolo XIX*<sup>47</sup>, di cui verisimilmente esso voleva porsi come manifesto attuativo.

Allo stato attuale i contorni della vicenda restano comunque sfuggenti<sup>48</sup>. Le carte relative alle indagini condotte hanno restituito i nomi del vescovo Luigi Puecher Passavalli<sup>49</sup> – caduto in disgrazia per la sua decisa posizione anti-infallibilista – del citato canonico Audisio<sup>50</sup>, entrambi membri del capitolo della basilica vaticana, e quello dell'ex-frate predicatore Luigi Prota Giurleo. Non è inverisimile, però, che tra i personaggi rimasti nell'ombra vi fossero il gesuita Carlo Maria Curci<sup>51</sup>, che in quegli anni portava avanti istanze affini ed i cui contatti con Campello sono documentati<sup>52</sup>, e forse lo stesso Savarese che di Curci era amico.

La morte di Pio IX e la successiva elezione di Leone XIII indussero Campello a temporeggiare in attesa dell'auspicata svolta, ma sulla scelta dovette influire soprattutto la mancanza di supporti finanziari adeguati a dare avvio a un progetto ormai ben definito: fondare una Chiesa cattolica nel dogma, nazionale per fede civile, italiana per lingua e per identità.

### *La Chiesa d'Inghilterra e l'idea di un cattolicesimo nazionale italiano*

Subito dopo il suo distacco dal cattolicesimo Campello ricevette ampio supporto da parte della comunità metodista episcopale della Capitale che gli offrì un incarico di predicazione retribuito<sup>53</sup>. L'ex-canonico vi rinunciò, però, poco

<sup>47</sup> Cfr. ARNALDI 1877.

<sup>48</sup> Cfr. LUPI 2009, pp. 212-218.

<sup>49</sup> Per una prima informazione sul personaggio è di utile consultazione il saggio di RAURELL 1998, pp. 421-441. Una biografia organica del vescovo cappuccino è quella di PLONER 1998.

<sup>50</sup> Su di lui si veda CORVINO 1962, pp. 575-576.

<sup>51</sup> Sul noto caso dell'altrettanto conosciuto fondatore de «La Civiltà Cattolica» si vedano PICCIRILLO 1962, pp. 607-657; MARTINA 1985, pp. 417-422; MUCCI 1986 e MUCCI 1988.

<sup>52</sup> Cfr. CURCI 1874-76 e ID. 1878. Per quanto concerne il rapporto con Campello si veda la *Lettera di Paolo Panzani a Hyacinthe Loyson* del 3 settembre 1884 conservata presso la Bibliothèque publique et universitaire de Genève.

<sup>53</sup> Cfr. *Proceedings of the [First] Oecumenical Methodist Conference Held in City Road Chapel, London, September, 1881, 1882.*



dopo, allorché comprese che per i Metodisti l'aggettivo episcopale descriveva una fisionomia ecclesiale assai diversa da ciò che aveva creduto<sup>54</sup>.

Fu merito di Nevin avere indirizzato Campello e i suoi compagni verso la Comunione anglicana. Il ministro episcopaliano prese, infatti, l'iniziativa di scrivere all'arcivescovo di Canterbury, Archibald Campbell Tait<sup>55</sup>, per sottoporgli il caso. Il Primate investì della questione il presidente della Sotto-commissione dei vescovi americani, suggerendo che il loro presule «with jurisdiction over Foreign Churches» assumesse la responsabilità canonica della sparuta pattuglia di preti e di laici che si era raccolta intorno al Conte, fintantoché non fossero stati in grado di determinarsi autonomamente.

Del resto da diverso tempo anche la Chiesa episcopale americana seguiva con grande attenzione i fermenti di rinnovamento spirituale che si registravano in Italia, preoccupata per lo sciame di missionari ed evangelisti delle più disparate confessioni che si riversavano nel Paese con intenti di aggressivo proselitismo. Con largo anticipo alcuni ecclesiastici, provvisti di una solida esperienza delle questioni italiane, avevano prefigurato il ruolo di patronato che la Comunione anglicana avrebbe potuto giocare nei confronti di un futuro cattolicesimo nazionale italiano. Data al 6 ottobre 1865 un importante documento che il rev. William Chauncy Langdon, presbitero della diocesi del Maryland arrivato a Roma nel 1859<sup>56</sup>, aveva indirizzato alla *General Convention of the Protestant Episcopal Church in the United States*. Si tratta di un interessante *Memorial on the Subject of the Italian Reform Movement*<sup>57</sup> in cui, dopo aver illustrato alla presidenza dell'Assemblea gli infruttuosi tentativi compiuti dalle diverse denominazioni protestanti in Italia «to inaugurate ultra-Protestant Congregationalism in the breaches of the historic Church of Italy», l'Autore richiamava l'attenzione sull'aspirazione di molti ecclesiastici alla formazione di una Chiesa nazionale

<sup>54</sup> Le forti perplessità di Campello sorsero, infatti, quando apprese che Wesley, pur non essendo insignito del carattere episcopale, aveva ordinato altri ministri e perfino dei vescovi. Cfr. CONYBEARE 1884<sup>2</sup>, p. 5.

<sup>55</sup> Nato a Edimburgo il 21 dicembre 1811, compì i suoi studi nelle università di Glasgow e di Oxford. Oppositore del Movimento di Oxford e della corrente cosiddetta ritualista all'interno del clero anglicano, sedette sulla cattedra episcopale di Londra dal 1856 al 1869, anno in cui fu eletto arcivescovo di Canterbury, primo scozzese a ricoprire questo ufficio. Morì ad Addington (Londra) il 3 dicembre 1882. Su di lui si veda la voce di FREMANTLE 1898, pp. 292-299.

<sup>56</sup> Fu il primo rettore della chiesa episcopale di "Grace Church" a Roma. Nel 1861 fu inviata una petizione al vescovo presidente della *General Convention* per chiedere che la nuova parrocchia, provvisoriamente riunita in un granaio fuori dalla Porta del Popolo, fosse formalmente integrata all'interno della Chiesa episcopaliana americana.

<sup>57</sup> McCalla & Stavely, Philadelphia 1865.

che, mantenendo inalterato il patrimonio di fede del cattolicesimo, si affrancasse dal giogo romano. Scriveva al riguardo: «they are endeavoring to ascertain the line which, in the actual Church, separates that which is Romish from that which is Catholic, and while they preserve the latter, to free their Church from the former»<sup>58</sup>.

Ricordando la recente esperienza della «Società Emancipatrice del Sacerdozio Italiano» di Prota Giurleo a Napoli, Chauncy Langdon riferiva che questo processo di distacco da Roma cominciava a verificarsi per iniziativa spontanea di alcuni preti cattolici che sembravano considerarsi già sciolti dai lacci della disciplina ecclesiastica, giungendo perfino a sostituire – come era accaduto a Messina – l'uso del Messale latino con una traduzione italiana della Liturgia inglese<sup>59</sup>. Sottolineava, inoltre, che questo movimento di dissenso doveva essere stimato assai più ampio della sua superficie emersa, dato che molti di coloro che ne sostenevano le ragioni e ne condividevano gli obiettivi non avevano ancora il coraggio di sfidare apertamente le gerarchie. Per tutti costoro, dunque, la Comunione anglicana avrebbe rappresentato un valido modello di armonica conciliazione delle ragioni della fede con quelle della libertà e del progresso civile, offrendo una valida alternativa all'asfittica e coercitiva disciplina romana<sup>60</sup>. Al contrario, il grossolano proselitismo protestante, dimostrandosi sprezzante della tradizione spirituale del cattolicesimo, appariva «essentially and thoroughly *un-Italian*», estraneo all'identità culturale e spirituale della Nazione.

Le linee guida fornite dall'«Anglo-Continental Society» ai suoi «agents in Italy» all'indomani dell'Unità d'Italia fissavano come obiettivo la sola propaganda «both by argument and by the example of the English Church, of the possibility of a National Church reforming itself, and being at once Catholic and Protestant»<sup>61</sup>:

Our purpose is to raise up a spirit of Reform within the bosom of the Italian Church, which may eventuate in a National Reform of the whole Church of Italy, carried out by the authorities in State and Church, on the pressure, it may be, of public opinion<sup>62</sup>.

---

<sup>58</sup> *Memorial of the Rev. Wm. Chauncy Langdon, on the Subject of the Italian Reform Movement*, Philadelphia, McCalla & Stavelly, 1865, par. 4.

<sup>59</sup> *Ivi*, pp. 4-5.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *The Anglo-Continental Society*, in «The Foreign Church Chronicle and Review», vol. iv, nr. 16, Dec. 1, 1880, p. 267.

Esattamente a queste premesse si richiamarono circa vent'anni dopo la mezza dozzina di preti e i pochi laici riunitisi l'8 dicembre 1882 negli appartamenti di Nevin per gettare le basi della "Chiesa cattolica italiana". Dopo avere ribadito che l'azione di rinnovamento che si intendeva promuovere si poneva nel solco di una rigorosa tradizione ecclesiale, l'assemblea fissò alcuni punti fondamentali della dottrina e della disciplina: erano riconosciuti due sacramenti, tre gradi nel ministero ordinato e l'imprescindibile necessità di una valida successione apostolica; veniva riaffermata la centralità della Bibbia nella vita dei credenti, stabilito l'uso della lingua vernacolare nella liturgia e ripristinata la comunione al calice anche per i fedeli. Resi facoltativi la confessione auricolare e il celibato dei chierici.

Il Comitato di supporto alla nuova Chiesa nazionale, costituito nell'autunno di quell'anno e formato pressoché interamente da clero anglicano, reperì dei locali di via Farini, poco distante da S. Maria Maggiore, così che il Conte poté dare avvio alle attività, concentrate, all'inizio, soprattutto nella predicazione rivolta ai ceti socialmente più disagiati e, curiosamente, agli Ebrei di Roma.

Sotto la giurisdizione del vescovo di Long Island, Abram Newkirk Littlejohn, Campello, con il mandato di un legittimo ordinario, riprese regolarmente a celebrare l'eucarestia e ad amministrare i sacramenti<sup>63</sup>. Nell'ottobre del 1884 si tenevano affollati servizi liturgici, oltre una dozzina di adolescenti si preparavano a ricevere la Confermazione e si progettava perfino la visita del vescovo, mentre numerose lettere di incoraggiamento giungevano da parte di preti che simpatizzavano segretamente con la causa<sup>64</sup>. Grazie agli sforzi di Nevin fu avviata su larga scala una sottoscrizione per il reperimento dei fondi necessari. Il Comitato, che solo per il primo anno di attività aveva sostenuto spese pari a 600 sterline, a stento riusciva a provvedere anche all'affitto della nuova sede di via Nazionale 54, resasi necessaria per svolgere una efficace attività pastorale.

Il 6 luglio 1883 Campello si recò a Londra su invito del rev. Frederick Merriam<sup>65</sup>, infaticabile segretario dell'"Anglo-Continental Society". Questi ottenne al prelado italiano un invito dell'arcivescovo di Canterbury a Lambeth Palace do-

---

<sup>63</sup> Il rescritto del vescovo, emesso il 1° maggio 1883, è interamente riportato in ROBERTSON 1891, pp. 89-92.

<sup>64</sup> Cfr. NEVIN 1884.

<sup>65</sup> Nato a Ramsbury, Wiltshire, il 28 gennaio 1827, si formò a Oxford presso il Trinity College. Nel 1853 partecipò alla fondazione dell'"Anglo-Continental Society" di cui fu segretario per quarantasei anni. Si dimise dal suo incarico nel 1898 e l'anno successivo pose termine alla pubblicazione del «Foreign Church Chronicle», di cui era stato editore per vent'anni. Morì a Blickling il 3 gennaio 1906. Fu un vivace pubblicista ed autore di *pamphlets* a carattere anti-romano. Su di lui si veda BUCKLAND 1912, pp. 617-618.

ve il Conte ebbe modo di conoscere numerosi membri dell'alto clero anglicano ed esporre loro i suoi progetti. La stampa inglese diede ampio risalto a quella visita e il «Foreign Church Chronicle» del settembre di quell'anno riportò con dovizia di particolari tutti gli appuntamenti contenuti nella fitta agenda programmata per l'ospite, sottolineando la sua partecipazione alle numerose celebrazioni liturgiche. Durante quel viaggio Campello fu ospite d'onore di due importanti eventi organizzati da Meyrick allo scopo di far conoscere il suo movimento di riforma della Chiesa: la conferenza tenuta nella casa del vescovo Francis Thomas McDougall a Winchester<sup>66</sup> e quella organizzata a Wells, in casa del decano Edward Hayes Plumptre<sup>67</sup>. Nei suoi interventi, pronunziati in italiano a causa della sua completa ignoranza della lingua inglese, Campello tenne a ribadire che quella cui aveva dato avvio non rappresentava un'opera di innovazione o di distruzione, bensì di restaurazione e di conservazione e che essa avrebbe presto liberato le fresche energie di uomini dotati di sincera pietà religiosa e di vivace intelligenza grazie alle quali un enorme progresso sarebbe stato apportato alla causa. Insistette, inoltre, sulla stretta relazione che intercorreva tra la rinascita civile d'Italia e la rigenerazione spirituale della sua Chiesa<sup>68</sup>.

Sempre per iniziativa di Meyrick *meetings* di questo genere ebbero luogo anche dopo la partenza di Campello: nel febbraio 1884 a Bournemouth sotto la presidenza del vescovo di Meath, lord William Conyngham Plunket<sup>69</sup>, che del prete italiano sarebbe divenuto in seguito «staunchest friend»<sup>70</sup>, e a St. Leonard's sotto la presidenza di Richard Durnford, vescovo di Chichester, nell'aprile successivo. Si delineava, così, il fitto reticolo di consenso che lo zelante segretario dell'«Anglo-Continental Society» stava tessendo con successo intorno alla Chiesa cattolica italiana e al suo fondatore.

Il secondo viaggio di Campello in Gran Bretagna, durato dal maggio 1886 fino alla metà del mese successivo, ebbe luogo in un contesto radicalmente muta-

<sup>66</sup> Il vescovo non era l'ordinario del luogo. Egli, infatti, si era ritirato nella cittadina inglese, dopo avere rassegnato le dimissioni dalla sua sede di Labuan, nel Borneo, nel 1868.

<sup>67</sup> Nacque a Londra il 6 agosto 1821 e morì a Wells il 1° febbraio 1891. Fu allievo dell'University College a Oxford e si dedicò a una fortunata carriera accademica occupando la cattedra di Egesesi biblica e di Teologia pastorale presso il King's College di Londra dal 1863 al 1881. Un suo esaustivo profilo è quello di BROWNE 1896, pp. 437-438.

<sup>68</sup> Cfr. *Preface to First Edition*, 1883 di CONYBEARE 1884<sup>2</sup>.

<sup>69</sup> Nacque a Dublino il 26 agosto 1828 e ricevette una raffinata istruzione. Ordinato prete, divenne segretario e cappellano personale dello zio che era vescovo di Tuam. Fu consacrato vescovo di Meath nel 1876 e trasferito a Dublino nel 1884. Morì a Dublino il 1° aprile 1897. Su di lui si veda la voce di FALKINER 1901, pp. 275-277.

<sup>70</sup> ROBERTSON 1891, p. 131.



to: il Conte era seriamente preoccupato per le dimissioni dall'incarico di supervisore delle attività della Congregazione rassegnate del vescovo di Lond Island ed era psicologicamente prostrato per l'annunciato rientro di Savarese nella Chiesa cattolica che effettivamente ebbe luogo durante la sua assenza. Su quella decisione, forse dettata dal timore di non poter più provvedere in modo adeguato al proprio sostentamento e maturata in un quadro di mutue incomprensioni e di penuria di mezzi, si avrà modo di ritornare più avanti.

Il più grave problema della Congregazione restava, in effetti, l'insostenibile disavanzo nei bilanci e la completa dipendenza dal sostegno economico fornito dagli Inglesi. Nell'anno 1884 attraverso l'«Anglo-Continental Society» erano state inviate in Italia quattrocento sterline, ma le spese affrontate avevano superato quella cifra addirittura del doppio. Per discutere di questa preoccupante questione l'arcivescovo di Canterbury aveva personalmente presieduto una riunione tenuta a Londra, in casa del marchese di Bristol, cui avevano preso parte, oltre ai canonici Meyrick e Thorton e a Nevin, sostenitori storici della causa, tre vescovi e diversi illustri simpatizzanti. La riunione si era conclusa con l'approvazione di una sovvenzione straordinaria di duecentocinquanta sterline. Inoltre, nello stesso anno, per tentare un rilancio della Chiesa cattolica italiana, il vescovo Plunket, nel frattempo promosso alla sede di Dublino, aveva istituito un organismo denominato «The Italian Church Reform Association» di cui aveva assunto personalmente la presidenza<sup>71</sup>.

La completa dipendenza dell'opera dagli aiuti stranieri giustificava la supervisione esercitata dagli Inglesi su tutte le scelte più importanti della Chiesa cattolica italiana. Non a caso le forme del culto da essa adottato – che trovarono tiepida accoglienza tra i suoi stessi membri – rivelavano una non dissimulata matrice anglicana<sup>72</sup>. Queste influenze erano state contestate anche nella notifica della scomunica dell' '84 che riportava alcuni testitratti dall'*Innario* per dimostrare le gravi ambiguità dogmatiche della liturgia cattolica riformata.

È eloquente il fatto che, nonostante le severe contestazioni ricevute *ab extra* e le perplessità sollevate *ab intra*, Campello demandasse ancora una volta agli Inglesi il delicato compito di porre mano alla revisione dei libri liturgici, quando Savarese, che ne era stato l'estensore, ormai riconciliatosi con la S. Sede, pretese

---

<sup>71</sup> Per far conoscere meglio l'opera della riforma avviata sul Continente, Plunket pubblicò il memoriale dal titolo *Reformation Movements in Foreign Churches (with Special Reference to Spain and Portugal)*. A paper read at the Church Congress. Portsmouth, October, 1885, London, Bemros, 1885.

<sup>72</sup> Cfr. FLÜGEL 2014, p. 95.



e ottenne la restituzione di tutte le copie in circolazione<sup>73</sup>. Sebbene estranei alle tradizioni liturgiche e alla specifica sensibilità culturale italiane, furono il canonico Meyrick e l'arcivescovo Plunket a revisionare ciò che già esisteva e ad attendere alla composizione degli Uffici e dei Rituali. Il risultato di questa operazione, ancora di marca inconfondibilmente anglosassone, era stato approvato dal vescovo di Salisbury, John Wordsworth, nominato nel 1886 nuovo referente canonico per la Congregazione.

Intanto i rapporti tra Campello e lord Plunket si erano fatti più stretti e solidali. Ciò anche a motivo del fatto che il Primate di Irlanda dimostrava di riporre nell'opera del Conte maggiore fiducia rispetto al suo confratello di Salisbury, assai scettico sull'opera italiana e maggiormente interessato, invece, a rafforzare le relazioni con Utrecht<sup>74</sup>. Nel 1888 Wordsworth aveva rinunciato a visitare l'Italia optando per un viaggio attraverso la Svizzera, la Germania e l'Austria dove riteneva vi fossero «communities of some standing, led by men of power and learning»<sup>75</sup>. Plunket, al contrario, accompagnato dal rev. Alexander Robertson, volle venire a conoscere di persona le numerose missioni aperte dalla Congregazione in Umbria e in Liguria<sup>76</sup>.

Il Conte, dal canto suo, tentava di mantenersi in precario equilibrio tra Canterbury e Utrecht, senza che fosse chiaro, però, in quale delle due realtà ecclesiali intendesse definitivamente radicarsi. Nel settembre 1892 si era recato a Lucerna per presenziare al Congresso internazionale dei vetero-cattolici e alla fine di novembre era a Madrid per il V Sinodo della «Iglesia Reformada de España» presieduto dal suo vescovo eletto, mons. Juan Bautista Cabrera<sup>77</sup>.

L'anno successivo fonti ufficioso diffusero la notizia che Campello, insieme a Cabrera e a Hyacinthe Loyson, presidente della Chiesa Riformata Gallicana di Parigi, avrebbe compiuto con Lord Plunket numerosi altri ministri riformati un «Reunion Pilgrimage» a Gerusalemme, un'iniziativa ecumenica che avrebbe dovuto richiamare l'attenzione del mondo protestante sull'urgenza di perseguire con maggiore determinazione «the purpose of uniting their various shades of thought into one harmonious whole»<sup>78</sup>.

<sup>73</sup> Cfr. MEYRICK 1905, pp. 300-301.

<sup>74</sup> Si veda ad esempio la sua memoria *Visit to the Old Catholic of Bohemia*, in «Foreign Church Chronicle», December 1889. Su di lui si veda WATSON 1915.

<sup>75</sup> Cfr. WATSON 1915, p. 321.

<sup>76</sup> Della visita dà notizia «Il Labaro della Riforma Cattolica», 1, 12 (febbraio 1891), p. 3.

<sup>77</sup> Per quanto riguarda il sostegno accordato dalla Chiesa d'Inghilterra e segnatamente da lord Plunket si veda NOYES 1897, p. 39.

<sup>78</sup> Cfr. «The Tablet», *Notes*, 14<sup>th</sup> January 1893, p. 17.

Relazioni tanto sintoniche tra il Conte e gli Anglicani approfondirono ulteriormente il divario con le Chiese vetero-cattoliche, sempre più perplesse circa l'indirizzo dogmatico che la Congregazione italiana intendeva assumere. Esse, infatti, dopo una prima fase interlocutoria in cui avevano mostrato una cauta disponibilità a valutare il riconoscimento della validità degli ordini anglicani, una volta entrate in piena comunione con Utrecht nel 1889, avevano definitivamente rigettato questa ipotesi, adottando la prospettiva giansenista secondo cui la Chiesa d'Inghilterra non rappresentava più che «a congregation of laymen without either deacons, priests, or bishops»<sup>79</sup>. In quest'ottica l'indefinita collocazione di Campello diveniva alquanto problematica.

Ciò spiega le condivise perplessità circa l'ortodossia della fede del Conte emerse nel maggio 1892, allorché la Conferenza dei vescovi vetero-cattolici aveva affrontato una prima volta il tema della sua ordinazione episcopale. Esse perduravano ancora nell'agosto del '94, quando la questione fu sollevata in relazione alle consacrazioni di vescovi in Spagna e in Portogallo cui lord Plunket stava per procedere e alle quali Campello sarebbe intervenuto, confermando un apparentamento con il mondo protestante che di certo non dissipava quei dubbi.

Seppur per ragioni diverse, anche gli Inglesi si mostravano incerti sull'opportunità della sua consacrazione. Se da un lato gli riconoscevano la necessaria levatura morale, dall'altro li impressionava negativamente l'atteggiamento di irrisolutezza o di ingenuo entusiasmo manifestato dal Conte nelle diverse circostanze. Perfino secondo l'amico Meyrick «he had not all the qualities desirable in a Bishop. Especially, he had the hasty temper often found in Italians, and a want of quiet firmness and confidence when difficulties arose»<sup>80</sup>. Si ritenne utile prendere tempo e si spedì in Italia il canonico Thornton «to make inquiries on the spot»<sup>81</sup>. È probabile che gli Inglesi intendessero anche valutare l'effettiva consistenza numerica della Chiesa cattolica italiana i cui membri, ripartiti in ben centodiciannove sale di culto sparse nelle varie località dell'Italia centro-settentrionale<sup>82</sup>, si diceva raggiungessero il migliaio<sup>83</sup>.

<sup>79</sup> Questa sarà la risposta data al vescovo di Salisbury dai teologi dell'Unione di Utrecht riportata nella rivista «The New Century Review», February 1897, p. 119.

<sup>80</sup> MEYRICK 1905, p. 301.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>82</sup> Cfr. FALCONI 1958, p. 168.

<sup>83</sup> Cfr. FLÜGEL 2014, p. 95.

*Declino dell'opera di Campello. Protagonisti e anime della Chiesa cattolica italiana*

All'inizio del 1885 con il saggio *La Religione nella Scienza e la Tirannide della Coscienza*<sup>84</sup>, pubblicato da Filippo Cicchitti-Suriani<sup>85</sup>, primo prete ordinato nella nuova Chiesa, la polemica anti-romana del cattolicesimo nazionale italiano raggiungeva il punto teoreticamente più maturo. Quell'anno, però, aveva registrato anche un'improvvisa battuta d'arresto nel processo di consolidamento dell'opera della riforma. La decrescita numerica della comunità e le costanti ristrettezze finanziarie portarono alla chiusura della sede di via Genovae alla temporanea sospensione della pubblicazione de «Il Labaro».

Nel giugno dell'86, come si è accennato, Giovan Battista Savarese assunse l'irrevocabile decisione di fare ritorno alla Chiesa di Roma<sup>86</sup>, arrecando alla Congregazione – di cui frattanto era stato eletto “preside” – un gravissimo danno di immagine. Intimo amico di p. Curci, Savarese era un reputato canonista, un profondo conoscitore dei Padri della Chiesa e un cultore della lingua e della filosofia tedesca. Aveva, inoltre, goduto della stima personale di Pio IX che lo aveva prescelto, insieme ad altri sedici esperti, per sedere nella commissione preparatoria del *Sillabo*<sup>87</sup>. Con lui la Chiesa cattolica italiana perdeva un intellettuale di spessore e un formidabile polemista.

Se il ripensamento del Monsignore fosse da attribuire a un'improvvisa crisi di coscienza, a una perdita di fiducia nella possibilità di proseguire incisivamente l'azione di riforma o, semplicemente, a valutazioni di ordine pratico, non è dato sapere<sup>88</sup> e probabilmente ciascuna di queste tre motivazioni dovette esercitare il

<sup>84</sup> Forzani e C., Tipografi del Senato, editori. Il decreto dell'Indice, emesso il 23 marzo di quell'anno, è riportato in «La Civiltà cattolica», xxxvi, 1885, s. xii, vol. x, fasc. 837, p. 351.

<sup>85</sup> Nato ad Atessa (Chieti) nell'agosto 1861, compì i suoi primi studi presso il seminario vescovile di Lanciano e ricevette gli ordini minori dall'arcivescovo Luigi Ruffo Scilla. Nel novembre del 1879 si recò a Roma per proseguire la sua formazione, ma pare potesse contare sui suoi limitatissimi mezzi, dato che il vescovo aveva disatteso la promessa fattagli di provvedere al suo sostentamento nell'Urbe. Aveva cominciato a frequentare il seminario romano di S. Apollinare, ottenendo in seguito una più idonea collocazione presso il Collegio Nazareno. Nel gennaio 1881 aveva conseguito presso la Regia Università di Roma il titolo accademico in Filosofia e successivamente era stato ordinato suddiacono dall'arcivescovo di Napoli, il card. Guglielmo San Felice. Si veda in proposito le notizie riportate da ROBERTSON 1891, pp. 105-107.

<sup>86</sup> Uno stringato resoconto dell'ultimo drammatico colloquio tra Savarese e Campello è dato da ROBERTSON 1891, pp. 129-130.

<sup>87</sup> Cfr. CONYBEARE, *The Italian Catholic Church. Conte Enrico di Campello and Monsignore Giambattista Savarese*, cit. p. 17.

<sup>88</sup> Cfr. ROBERTSON 1891, p. 129.

suo peso sulla scelta finale. Inoltre, alcune divergenze di opinione, insorte su questioni di ortoprassi liturgica e sacramentaria, pare avessero prodotto una certa tensione con Campello, esasperata dalla criticità del momento. Era comunque chiaro il disappunto di Savarese per l'ancipite collocazione che la Chiesa cattolica italiana continuava a mantenere e dell'insofferenza per l'eccessivo peso esercitato dagli Anglicani sulle scelte in materia di liturgia.

Intanto numerose richieste di chierici che da ogni parte d'Italia sollecitavano l'ammissione in Congregazione dovettero essere respinte a causa dell'endemica penuria di mezzi che non consentiva di assicurare loro un conveniente sostentamento. Tra esse, in particolare, si segnalava quella di cinque irriducibili superstiti<sup>89</sup> del manipolo di preti che a Grotte, piccolo centro della diocesi di Agrigento, sotto la guida di don Luigi Sciarratta, si erano ribellati all'autorità del vescovo Domenico Turano, dichiarando la propria adesione al vetero-cattolicesimo<sup>90</sup>. Ma in quel momento a rendere improponibile per la Congregazione un ampliamento del proprio raggio d'azione, oltre alle difficoltà economiche, era soprattutto l'opera di riorganizzazione che essa stava tentando.

Subito dopo il ritiro di Savarese, su consiglio degli Inglesi, Campello accettò di ripiegare strategicamente in Valnerina, dove la sua famiglia possedeva qualche proprietà fondiaria, mentre per gestire la crisi in cui il movimento italiano versava l'arcivescovo di Canterbury, Edward Benson, conferì a Wordsworth ampi poteri decisionali. La scelta di trasferire in Umbria le attività della Chiesa presentava più di un vantaggio. Lì le popolazioni rurali erano spesso affidate alla cura pastorale di un clero anziano, scarsamente formato e talvolta spiritualmente spento e le opere a carattere sociale che Campello e i suoi affiancavano ai centri di culto avrebbero più facilmente attirato quei ceti svantaggiati alla ricerca di riscatto. In passato, inoltre, quelle terre si erano dimostrate permeabili all'azione di evangelizzazione condotta da varie denominazioni protestanti<sup>91</sup> sulle cui tracce adesso Campello sembrava volersi muovere<sup>92</sup>.

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, pp. 124-125.

<sup>90</sup> Una puntuale e documentata ricostruzione dei fatti si trova nella ricca monografia di VALENTI 1989 e, a carattere più divulgativo, in SPALANCA 2007.

<sup>91</sup> A Terni, ad esempio, la prima celebrazione della Cena del Signore risale al 7 marzo 1869, ma già l'anno successivo una congregazione locale si trova rappresentata all'Assemblea generale della Chiesa cristiana libera tenutasi a Milano dal 22 al 25 giugno 1870. Nel 1877 l'evangelista Daniele Gay riorganizzò la comunità metodista episcopale di Terni. Il 17 ottobre 1880 fu celebrato il primo battesimo che suscitò grande curiosità.

<sup>92</sup> La notorietà di qualcuna di queste comunità aveva addirittura oltrepassato i confini regionali grazie al prestigio personale dei suoi ministri. Così era stato, ad esempio, per il filosofo Enrico Caporali, pastore della Chiesa metodista episcopale di Todi, il quale attraverso la sua



In effetti, la Chiesa nazionale non stentò a raccogliere un buon numero di aderenti anche tra quelli che avevano esercitato ministeri in assemblee riformate locali, come Gabriele Martinelli che fu tra i primi collaboratori di Campello in Umbria<sup>93</sup>. Il centro direttivo della Chiesa fu posto ad Arrone, mentre locali di culto furono aperti in parecchie località circostanti, tra cui Casteldilago, Le Mure, Le Valle, S. Vito, Dovàdola, S. Angelo dei Lombardi e Papigno. Più tardi, nel corso del primo Sinodo della Chiesa cattolica italiana celebratosi nel 1891, essa si dotò di un consiglio diocesano composto da sei uomini e da quattro donne.

I risultati della visita canonica compiuta dal vescovo Wordsworth non furono, però, incoraggianti. Egli giungeva munito della facoltà di concedere la comunione ecclesiastica ad altri «seceders dissatisfied with Roman doctrine»<sup>94</sup>, dato che a Londra si sperava di agganciare altre realtà del dissenso cattolico da aggregare al movimento di Campello per rinvigorirlo. Ma il visitatore rimase insoddisfatto del clero della Congregazione cui con «startling frankness» pose domande inerenti i trascorsi e le loro motivazioni<sup>95</sup>. Alla fine di quei colloqui «Campello himself was above suspicion»<sup>96</sup>.

Si trattava, in effetti, di un presbiterio che – anche senza tener conto di quei personaggi inquieti e non del tutto limpidi presto ritornati sui propri passi – risultava spiritualmente e culturalmente eterogeneo, connotato com'era da forti divari ideologici e generazionali<sup>97</sup>. Le aspirazioni risorgimentali dei suoi membri anziani, testimoni della drammatica condizione esistenziale dei numerosi chierici fuoriusciti dalla Chiesa romana per motivi politici e di coscienza<sup>98</sup>, convivevano con il disinvolto pragmatismo della seconda generazione di preti della Congregazione, nati quando l'Italia era fatta e indifferenti verso quel paradigma di valori che era

---

rivista a carattere filosofico-apologetico di rilievo internazionale, «La Nuova Scienza», attiva tra il 1884 al 1889, aveva attirato l'attenzione sul suo impegno missionario. Su di lui si veda CATALANO 1938, p. 356.

<sup>93</sup> Questi, in qualità di evangelista della Chiesa libera, aveva dato avvio nel dicembre 1867 alla prima predicazione evangelica stabile a Terni, aprendo nella cittadina una scuola elementare, e nel 1873 era stato posto alla guida della chiesa metodista di Mezzano Inferiore.

<sup>94</sup> WATSON 1915, pp. 317-318.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 318.

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> Informazioni al riguardo, tratte da carte inedite del S. Ufficio, fornisce LUPU 2009.

<sup>98</sup> Solo nel 1899 per iniziativa della Chiesa metodista episcopale fu fondato l'Istituto «Gerolamo Savonarola» per l'accoglienza di preti che intendevano lasciare la Chiesa cattolica. Esso restò in funzione sino alla vigilia della Prima Guerra Mondiale. Qualche riferimento in proposito è contenuto in CHIARINI 2001, p. 188. Sulla gravi ristrettezze economiche ovunque patite dal clero che abbandonava la Chiesa romana, specialmente per ciò che concerne la situazione francese, si veda, benché assai datato, l'importante saggio di HOUTIN 1907, pp. 59-72 e 84-104.

stato posto a fondamento del progetto di un cattolicesimo nazionale italiano. Essi, formati in modo alquanto irregolare, immuni dall'impronta uniformante dell'esperienza seminaristica, alimentarono il loro pensiero delle profonde inquietudini agitate dalla cultura contemporanea, cosicché le ragioni dell'annosa "questione romana" e della sospirata conciliazione tra Chiesa e Stato, avvertite come poco rilevanti, lasciarono presto il posto a più radicali domande di senso.

Per Campello, Panzani e Savarese non poteva esserci un'identità cattolica disgiunta dal radicamento nella "vera" Chiesa di Cristo, la sola individuata dalle *notae* della teologia classica, e nel proclamarla *unam* ne percepivano più il predicato di unicità che il mistero di unità. Essi non rigettavano il papato, ma il suo statuto teologico, prodotto<sup>99</sup> di un'ecclesiologia sviluppata nei termini di discorso sulla sovranità, ora radicalizzato dal recente arroccamento infallibilista del Concilio. Per giovani preti come Filippo Cicchitti-Suriani, Ugo Janni, Ernesto Grillo, Bruno Bruni, Rosario Giamporcari, la missione salvifica della Chiesa non poteva, invece, isterilirsi in un discorso sull'economia sacramentale e sui criteri formali che ne garantivano l'autenticità, ma doveva investire l'uomo in tutta la concreta problematicità del suo vissuto. I confini tra le denominazioni apparivano loro come accidenti storici privi di effettivo significato e insensata la pretesa apodittica di chi ancora rivendicava in esclusiva il possesso di un ministero "vero", di sacramenti "validi", di un'identità ecclesiale "genuina". Attraverso di loro il cattolicesimo nazionale intercettava, così, le prime avvisaglie dell'incipiente crisi modernista, mentre Campello non mancava di esternare un senso di profonda estraneità rispetto a questa deriva della sua Chiesa che non aveva la forza di arginare.

Ugo Janni<sup>100</sup> fu, nello specifico, colui che si incaricò di dichiarare conclusa l'esperienza della Chiesa cattolica italiana. Inviato alla missione di San Remo<sup>101</sup>,

---

<sup>99</sup> Si vedano al riguardo l'articolo relativo al papato contenuto nella professione di fede formulata da Campello alla fine del 1881 e riportata in traduzione inglese da ROBERTSON 1891, p. 74.

<sup>100</sup> Di poco più giovane del suo insegnante (era nato a L'Aquila il 10 settembre 1865), si era avvicinato alla Chiesa metodista cui rimase legato, finché non conobbe il movimento di riforma di Campello attraverso Cicchitti-Suriani, incontrato, appunto, al liceo "D. Cotugno" del capoluogo abruzzese. Era il 1888 e Janni stava tardivamente concludendo gli studi liceali interrotti sei anni prima per intraprendere la carriera militare. Trasferitosi a Roma per frequentare i corsi universitari, li abbandonò poco dopo per scegliere la vita ecclesiastica. Raggiunse Campello in Val di Nera, condividendo la sua attività pastorale e compiendo sotto la sua guida un percorso formativo piuttosto atipico. Il 22 dicembre 1889 su richiesta del vescovo di Salisbury venne ordinato presbitero da mons. Eduard Herzog. Sul personaggio, oltre alla voce di RONCHI DE MICHELIS 2004, pp. 163-165, si veda la fondamentale monografia di MILANESCHI 1979 e il profilo di FERRERI 1987.

fu l'anima della florida comunità sorta grazie ai ministri presbiteriani John James Lias<sup>102</sup> e Alexander Robertson<sup>103</sup> che avevano mediato il contatto tra Campello e un folto gruppo di liberali di orientamento mazziniano. Essa poté contare fin dall'inizio sulle cospicue elargizioni dei facoltosi residenti inglesi e sulla simpatia che le logge massoniche, i circoli anticlericali e i gruppi di liberi pensatori locali avevano subito mostrato per questa atipica realtà religiosa. Tuttavia, mentre la presenza della Chiesa cattolica italiana in Liguria pareva consolidarsi, il disinvoltato atteggiamento post-denominazionale assunto dal suo ministro produsse un profondo dissenso con Campello che, nonostante le sue relazioni cordiali con le altre denominazioni, rimaneva ancorato a un impianto dogmatico tradizionale. La linea ecclesiologica sviluppata da Janni, fondata sull'assunzione di ampi denominatori comuni, tendeva invece a dubbie sintesi che assumevano la Chiesa cattolica italiana come una sorta di termine medio e provvisorio tra Utrecht e Canterbury.

Le divergenze con Campello – di cui si tentò fino all'ultimo di ignorare la gravità – emersero in tutta la loro lacerante evidenza in occasione del Sinodo celebrato ad Arrone nel 1899 che mostrò l'effettiva misura dell'enorme distanza che ormai intercorreva tra il Fondatore e una consistente parte del suo clero. Nel 1901 Janni, che da tempo ormai gravitava nell'orbita del protestantesimo, scelse di fare ingresso nella Chiesa valdese insieme a tutta la sua comunità, seguito a poca distanza da altri giovani confratelli.

Alla fine del 1902 Campello aveva già compreso che il ritorno a Roma rimaneva l'unico gesto sensato da compiere. Si ritrovava solo e avanti negli anni, abbandonato dai suoi più stretti collaboratori e probabilmente affetto da frequenti crisi depressive. A lasciarlo supporre è il canonico Meyrick il quale accenna genericamente a «infirmities, both in body and in mind» che lo avevano indotto a consigliare al Conte di rinunciare al governo della Congregazione<sup>104</sup>. Dopo la scomparsa di lord Plunket, morto nel 1897, e di altri storici sostenitori, gli Inglesi avevano mostrato un certo disimpegno rispetto alla missione italiana e forse il

<sup>101</sup> Sull'attività svolta da Janni in Liguria, sia come prete vetero-cattolico che come ministro valdese, si veda GUGLIELMI 2007.

<sup>102</sup> Si trattava della loggia dei "Persistenti", fondata nel 1886.

<sup>103</sup> Robertson nacque ad Edimburgo il 30 novembre 1846 e fu per quarantacinque anni ministro della Chiesa di Scozia a Venezia. Interessanti documenti della sua lunghissima esperienza in Italia sono le moltissime corrispondenze per «The Scotsman» e i volumi *Victor Emmanuel King of Italy* (ROBERTSON 1925) e *Mussolini and the New Italy* (ROBERTSON 1929). Sulla storia locale pubblicò il saggio *Fra Paolo Sarpi. The Greatest of the Venetians*, (ROBERTSON 1890). Morì nella città lagunare il 17 marzo 1933.

<sup>104</sup> Cfr. MEYRICK 1905, p. 302.

loro effettivo proposito era quello di accelerare la piena adesione delle comunità superstiti alla Chiesa anglicana. Le dimissioni del vescovo eletto furono annunziate nel marzo 1902<sup>105</sup>. Sebbene fonti cattoliche sostenessero che da qualche tempo Enrico di Campello avesse cercato contatti con il S. Uffizio, manifestando il suo desiderio di riconciliazione con la Sede apostolica<sup>106</sup>, è più probabile che, quando accettò di farsi da parte, non avesse ancora maturato la determinazione di ritornare tanto clamorosamente sui suoi passi. Il caloroso indirizzo gratulatorio rivoltogli dall'«Italian Church Reform Association», pubblicato su «The Times» del 20 maggio 1902 assegnava, infatti, al Fondatore della Chiesa nazionale il ruolo di “padre nobile”.

Non è peregrino supporre che anche per riguardo al suo casato il rientro dell'ex-canonico fosse gestito dal Vaticano con sobrietà e riservatezza, diversamente da quanto era avvenuto con Savarese cui era stato imposto un lungo e mortificante *iter* penitenziale<sup>107</sup>. La notizia, riportata da decine di quotidiani stranieri, tra i quali gli inglesi «Daily Chronicle» e «Morning Chronicle», l'americano «Examiner» e «The West Australian» di Perl, fece rapidamente il giro del mondo arricchendosi di stravaganti dettagli, come quello secondo cui il Papa avrebbe imposto «as penance on the ex-canon two years' confinement in a monastery, at the end of which term the offending cleric is to join the Society of Jesus»<sup>108</sup>.

Il Conte si ritirò effettivamente al Collegio Pio latino-americano della Compagnia, ma solo per seguirvi un corso di esercizi ignaziani, concluso il quale, l'8 dicembre 1902, quell'«uomo che aveva attristato la Chiesa e trascinato nel fango il suo santo sacerdozio»<sup>109</sup> ricevette l'assoluzione da tutte le censure canoniche in cui era incorso<sup>110</sup>.

La fine della Chiesa cattolica riformata si consumò nella sostanziale indifferenza dell'opinione pubblica e della stampa italiana, sia laica che cattolica e per

<sup>105</sup> Cfr. *Ecclesiastical Intelligence*, in «The Times» del 9 marzo 1903.

<sup>106</sup> Così riferisce «La Civiltà cattolica», LIV, 1903, s. XVIII, vol. IX, fasc. 1261, p. 105.

<sup>107</sup> Si vedano al riguardo le notizie date da LUPI 2009, p. 217, nota 104.

<sup>108</sup> «The West Australian», Monday 17 November 1902, p. 5.

<sup>109</sup> «Cronaca Romana» de «La Civiltà cattolica», LIV, 1903, s. XVIII, vol. IX, fasc. 1261, p. 105.

<sup>110</sup> L'8 dicembre è curiosamente una data ricorrente nella storia della Chiesa cattolica italiana: l'8 dicembre 1881 Campello gettò concretamente le fondamenta del nuovo soggetto religioso; l'8 dicembre 1883 mons. Giovan Battista Savarese aveva rigettato formalmente con la lettera inviata al card. Segretario di Stato le aggiunzioni al Credo prodotte dal Concilio di Trento e i due dogmi dell'Immacolata Concezione e dell'Infallibilità del Papa. Vedasi nota precedente.



quest'ultima ciò è forse ascrivibile a una deliberata scelta<sup>111</sup>. Maggiore risonanza si volle, invece, che l'evento avesse in Inghilterra. Lo prova la lettera che lo stesso giorno della cerimonia Campello si affrettò a scrivere al card. Herbert A.H. Vaughan<sup>112</sup>, arcivescovo cattolico di Westminster e primate cattolico di Inghilterra. Nella missiva, dopo aver espresso la gioia che provava nel vedersi «ritornato qual figliuol prodigo alla vera Chiesa di Gesù Cristo», egli esprimeva il desiderio di mettere a parte di ciò tutti i cattolici inglesi cui aveva dato scandalo con la sua «infelice apostasia», non mancando di aggiungere un pensiero per i numerosi amici e sostenitori anglicani che sapeva sinceramente votati alla ricerca della verità:

Spero eziandio che questo mio ritorno all'unica vera Chiesa del Salvatore sia per muovere ad abbracciare la verità quei distinti personaggi della Chiesa anglicana che io conobbi e che con la mia trista condotta confermai nell'errore, nel quale erano nati e dal quale sarebbero forse usciti in grazia del virtuoso lor vivere come avvenne al Newman, al Faber, al Manning e a parecchi altri non pochi<sup>113</sup>.

Per l'Inghilterra anglicana, così fieramente anti-romana, il caso Campello aveva costituito una sorta di rivalsea morale sul cattolicesimo che nel XIX secolo aveva vissuto oltre Manica uno straordinario *revival*, sottolineato da ben quattro porpore cardinalizie: quelle di Wiseman nel 1850, di Manning nel 1875, di Newman nel 1890 e di Vaughan nel 1893<sup>114</sup>. Oltre ad assicurare un'insperata rivincita alla Chiesa papale, il rientro in essa di Campello rinfocolava le roventi polemiche innescate dalla pubblicazione della bolla *Apostolicae Curae* con cui, nel settembre 1896, Leone XIII aveva dichiarato invalide le ordinazioni anglicane<sup>115</sup>.

<sup>111</sup> Notizia del ritorno di Campello fu data in una stringata sintesi apparsa, appunto, sulla rubrica «Cronaca Romana» de «La Civiltà cattolica», LIV, 1903, s. XVIII, vol. IX, fasc. 1261, pp. 105-106.

<sup>112</sup> Nato a Gloucester il 15 aprile 1832, era stato eletto arcivescovo di Westminster l'8 aprile 1892 e nel concistoro del 16 gennaio 1893 da Leone XIII creato cardinale del titolo presbiterale dei Santi Andrea e Gregorio al Monte Celio. Morì a Londra il 19 giugno 1903.

<sup>113</sup> Lettera di Enrico di Campello al card. H.A.H. Vaughan dell'8 dicembre 1902. Il testo completo dello scritto, redatto in italiano, si legge in «La Civiltà cattolica», LIV, 1903, s. XVIII, vol. IX, fasc. 1261, pp. 105-106.

<sup>114</sup> Quella nostalgia di Roma aveva fatto breccia in un grandissimo numero di intellettuali, chierici e laici, tra cui John Henry Newman, Frederick William Faber, Henry Edward Manning, Gerard Manley Hopkins solo sono alcuni dei più celebri. Sull'argomento cfr. BONVEGNA 2009, pp. 1-5.

<sup>115</sup> Il documento pontificio è contenuto nell'*Enchiridion* 1997, III, pp. 1762-1789. Sulla storia e sull'evoluzione di questo complesso dibattito si veda RAMBALDI 1993, I, pp. 277-307; II,

Tra l'altro nello stesso anno della morte del canonico il rev. Robert Hugh Benson, figlio del defunto primate d'Inghilterra, annunciava la sua conversione al cattolicesimo, trasferendosi a Roma per compirvi i necessari studi e farsi riordinare prete<sup>116</sup>.

Enrico di Campello si spense nell'ospedale dell'Isola Tiberina il 30 giugno 1903. A epitome della sua burrascosa vicenda umana il cronista del Collegio Pio latino-americano annotava: «Se despedía de la vida, que tan mal había empleado y que tan a tiempo reparó con suma edificación de todos»<sup>117</sup>.

Dopo la riconciliazione di Campello con la S. Sede, il centro direttivo della Chiesa si trasferì a Milano, dove Cicchitti-Suriani insegnava dal 1894. Questi, dopo la morte del fondatore, fu indicato dal Sinodo – o da ciò che di esso rimaneva – come vescovo eletto<sup>118</sup> e nell'esercizio di questo ufficio tentò vanamente di arginare lo sbando della Congregazione. Di fatto egli fu l'unico ministro ordinato a restarvi fino alla morte, sopraggiunta nel 1944.

### *Alcune proposte ermeneutiche*

Sebbene nel corso degli ultimi quarant'anni, in parte o *ex integro*, i fatti fin qui esposti siano stati più volte presi in esame<sup>119</sup>, resta ancora da operare una lettura complessiva in sede storiografica che ne porti alla luce tutte le frastagliate implicazioni. In attesa che conclusioni definitive possano essere raggiunte, sarà utile proporre alcune valutazioni provvisorie.

Si potrebbe facilmente essere indotti ad assimilare il progetto di Campello e dei suoi compagni a i tanti ingenui falansteri a carattere politico o religioso concepiti nel corso del XIX secolo che impattarono contro una realtà assai più granitica e complessa di quanto immaginato. Sarebbe, però, un errore ritenere che quella sparuta pattuglia di preti e i pragmatici finanziatori inglesi che stavano alle loro spalle nutrissero l'irragionevole ambizione di svellere l'edificio della religiosità italiana dalle sue solide fondazioni cattoliche e romane. Al contrario, i

---

pp. 461-497. Vi fece seguito, il 19 febbraio dell'anno successivo, la *Responsio Archiepiscoporum* 1897, altrimenti conosciuta come *Saepe Officio*, un documento di risposta non ufficiale redatto da Frederick Temple, arcivescovo di Canterbury, e da William D. Maclagan, arcivescovo di York.

<sup>116</sup> Sul caso si veda BENSON 1913.

<sup>117</sup> *Conversión del Conde Campello*, in MAINA 1958, p. 8.

<sup>118</sup> Cfr. MEYRICK 1905, p. 302.

<sup>119</sup> Cfr. TAMBURINI 1968, THEMELLY 1974 pp. 479-481; LUPI 2009, pp. 195-220 e MILANESCHI 2014, pp. 145-188.

*supporters* britannici del movimento, illustrandone la natura e le finalità, insistevano nel mettere in rilievo la sua specifica vocazione a porsi non come antagonista, bensì come alternativa dialettica alla Chiesa papale:

This movement is [...] not aggressive. It is no *direct* attack on Rome, nor does it seek to injure the Romish Church; for the Romish Church, with all its errors, must be for long the main barrier which protects the uneducated masses in Italy from materialism<sup>120</sup>.

Più che come una temeraria sfida all'autorità di Roma, il gesto del Canonico fu presentato, dunque, come un segno sofferto e profetico, operato per restituire credibilità all'immagine compromessa della Chiesa e per riaffermarne il senso teologico oscurato dalla militanza della cordata clericale-reazionaria tra le fila avversarie del Risorgimento e dell'idea di unità nazionale. La Chiesa cattolica italiana si comprendeva e si proponeva come un ponte gettato sul profondissimo fossato scavatosi tra il cattolicesimo e una consistente parte della società civile e aspirava a recuperare alla pratica della vita cristiana quanti, pur accogliendo il messaggio evangelico, respingevano l'istituzione che sosteneva di bandirlo. Per farlo dichiarava senza riserve il naturale accordo tra il Vangelo della libertà e i principi della democrazia.

Quanto alla sua collocazione ecclesiologica, la Congregazione di Campello è stata ricondotta senza troppi distinguo al più ampio quadro di riferimento del vetero-cattolicesimo, al pari di altri analoghi tentativi di costituire Chiese cattoliche affrancate da Roma<sup>121</sup>. Tuttavia, assimilare lo strappo consumato dal Canonico, a quanto era accaduto in Germania e in Svizzera dopo il Concilio Vaticano, sarebbe un'eccessiva semplificazione e non solo a motivo del considerevole scarto temporale. Più che nell'evento conciliare in sé, l'orizzonte di senso che fa da sfondo alla nascita della Chiesa cattolica italiana va ricercato nel corollario di conseguenze da esso generate: l'inedita saldatura prodottasi nella società civile tra forze eterogenee, ma accomunate dall'avversione al papato, ostile alla rinascita morale della Nazione<sup>122</sup>, e la drastica polarizzazione che in ambito ecclesiale forzò a una definitiva scelta di campo quanti fino ad allora avevano cercato di

<sup>120</sup> Cfr. CONYBEARE 1884<sup>2</sup>, p. 12.

<sup>121</sup> Per l'Italia è il caso, ad esempio, della «Chiesa Cattolica Nazionale Italiana» di fra' Luigi Protà Giurleo, del cosiddetto Scisma di Grotte, precedentemente ricordato, o della «Chiesa Italo-Internazionale» di don Paolo Miraglia Gullotti a Piacenza. Sul primo dei tre si rimanda a CORATELLA 1968-69 e a MILANESCHI 2014, pp. 189-192. Sulla vicenda di Miraglia si veda, invece, GRIFÒ 2013, pp. 45-77.

<sup>122</sup> GRIFÒ 2012, pp. 67-90.

mantenere un atteggiamento prudentemente interlocutorio tra arroccamenti ultramontanisti e svolte progressiste. Andava prendendo gradualmente corpo l'idea di un cattolicesimo senza papa e si scommetteva sul futuro di una Chiesa che, abbandonati i termini rigidamente istituzionali in cui si era sempre più confinata, si concentrasse esclusivamente sul suo altissimo ufficio spirituale. Essa avrebbe potuto recuperare la propria autorità morale in Italia a patto di offrire, al pari di ogni altra parte sociale, il proprio fattivo contributo alla costruzione di un Paese che desiderava vedere finalmente sancita la riconciliazione tra trono e altare, tra patriota e credente<sup>123</sup>.

A traghettare la Chiesa cattolica sulla sponda della modernità non poteva essere, però, il suo *establishment* curiale e romano, la cui immagine era a tal punto compromessa agli occhi dell'opinione pubblica, che i suoi fedelissimi venivano sempre più frequentemente ostracizzati come fiancheggiatori di un potere occulto<sup>124</sup>. Non si dimenticava, infatti, come fino all'ultimo il Papa avesse puntellato con le baionette di una nazione straniera il suo vacillante trono secolare, né che dopo Porta Pia il partito clericale non dissimulasse la speranza di recuperarlo grazie all'intervento di qualche potenza estera. Lo stesso pontefice, respingendo nell'enciclica *Ubi nos* del 1871 la proposta di una «Legge delle garantigie» della libertà religiosa, dopo aver ribadito che l'esercizio del potere spirituale non poteva essere disgiunto da quello temporale, lasciava ventilare questa sinistra eventualità<sup>125</sup>. Non stupisce, dunque, che si guardasse ai palazzi vaticani come a un centro di fronda clericale e che crescesse l'insofferenza verso una quinta colonna ecclesiastica che remava contro gli interessi della Nazione.

Inalberando il vessillo nazionale la Chiesa di Campello intendeva superare, pertanto, i robusti anticorpi di laicismo che l'organismo della società italiana aveva sviluppato contro l'oscurantismo clericale e dialogare con la nuova cultura che, proprio negli ultimi decenni, aveva autonomamente maturato, al di fuori dell'alveo religioso, una griglia di valori spirituali ed etici da offrire al Paese co-

---

<sup>123</sup> Si consideri, a titolo esemplificativo, quello del conte Ottavio Tasca a Milano sulla cui vicenda si legge proficuamente CICCHITTI-SURIANI 1960, pp. 93-99. Sulle attività del nobiluomo lombardo si veda anche HOGG 1867, pp. 4-6.

<sup>124</sup> Valga come esempio lo statuto della *Società del Tronto* che non ammetteva tra i suoi soci quanti compissero pellegrinaggi a Roma, dato che non poteva esserci nulla da spartire con «uomini che sognando la restaurazione del governo del Papa-Re vestono il lurido mantello del pellegrino. Nulla di comune con i nemici della Patria!» («Il Progresso», 13, 19 aprile 1882).

<sup>125</sup> Cfr. Pio IX, *Ubi nos arcano* del 15 maggio 1871, in *Enchiridion* 2002, II. 2002, pp. 580-595.



me proposta alternativa di segno democratico<sup>126</sup>. Ciò si tradusse nella scelta di sostenere una soluzione politica della cosiddetta «questione romana» ancora irrisolta nel quadro di un ruolo di pacificazione sociale che i cattolici riformati avvertivano come precipua responsabilità ecclesiale. Esponendo nelle sue sale di culto il vessillo tricolore con lo stemma sabauda e l'effigie del sovrano, adoperando l'italiano come lingua liturgica, introducendo nei riti intercessioni in favore dei governanti, la nuova Chiesa nazionale dimostrava l'agibilità dell'idea cavouriana di un'armonica coesistenza tra istituzioni con attribuzioni nel proprio ordine autonome e reciprocamente riconosciute. Ciò in un momento in cui il Vaticano non solo contestava sul piano giuridico il principio di legittimità dello Stato laico, ma addirittura impugnava sul piano filosofico la deducibilità in termini politici di quella che considerava una semplice identità culturale<sup>127</sup>.

Un interessante referente critico *a latere* del fenomeno preso in esame è senz'altro rappresentato dalle dinamiche interne al mondo riformato italiano. È importante ricordare come anche in ambito protestante si fossero sviluppate da tempo correnti che operavano per dare un volto specificamente italiano alle disparate comunità presenti nella Penisola unificandole in un soggetto unitario. Ne sono esempio eloquente il tentativo di costituire una «Chiesa riformata nazionale» promosso dall'inglese Henry James Piggot, fondatore della Missione metodista wesleyana in Italia<sup>128</sup>; il progetto di una Chiesa evangelica italiana<sup>129</sup>, fortemente sostenuto da Alessandro Gavazzi, erede morale del patriota barnabita Ugo Bassi, e il programma di una Chiesa evangelica nazionale presentato dal filosofo Raffaele Mariano alla Conferenza Internazionale dell'Alleanza Evangelica, tenutosi a Firenze nel 1891. Sul peso che l'elemento nazionale esercitava su queste aspirazioni getta sufficiente luce il fatto che l'adesione della Chiesa valdese a questo tavolo fu compromessa non solo da divergenze di tipo ecclesiologico, ma anche politico<sup>130</sup>. Allo stesso modo di quanto accadde per la Chiesa cattolica italiana, anche i diversi sforzi indirizzati alla costituzione di una denominazione

<sup>126</sup> Cfr. DEGL'INNOCENTI, p. 84 e, per una più ampia inquadratura del problema, TRANIELLO 1977, pp. 113-140.

<sup>127</sup> È questa, ad esempio, la paradossale posizione sostenuta dal gesuita Luigi Taparelli d'Azeglio, diffusa anche all'estero. Si veda anche TEDESCHI 2007, pp. 497-533.

<sup>128</sup> Cfr. NITTI 2011, pp. 183-196. Su Piggot si vedano *Metodismo* 1997 e CHIARINI 1999.

<sup>129</sup> Questa era la denominazione assunta dalla Chiesa Cristiana Libera in Italia, un soggetto unitario nato dalla II Assemblea generale delle Chiese Cristiane Libere italiane, tenutasi a Milano il 22 giugno 1870 cui avevano partecipato oltre sessanta comunità sparse su tutto il territorio nazionale. La prima assemblea si era tenuta a Bologna il 17 maggio del 1865.

<sup>130</sup> L'orientamento politico degli aderenti alla Chiesa libera era repubblicano, mentre i Valdesi sostenevano la monarchia e le linee guida tracciate da Cavour.

protestante nazionale furono influenzati da suggestioni anti-clericali, liberali, radicali e repubblicani di chiara matrice risorgimentale e il forte anelito civile che connotava la Riforma in Italia si rivelò nelle tensioni sorte tra la sua anima politica e quella spirituale<sup>131</sup>.

Questo specifico carattere, trasversalmente presente nel genoma del cristianesimo italiano del XIX sec., basta a dare ragione della specificità del movimento di Campello rispetto al vetero-cattolicesimo d'Oltralpe cui viene ordinariamente assimilato. Con quest'ultimo condivide senz'altro il profilo dottrinale e gli intenti programmatici, ma è con la Chiesa d'Inghilterra che stabilì un più solido legame ecclesiale. Ciò fu in parte dovuto al fatto che i riferimenti concettuali dei dissidenti svizzeri e tedeschi erano derivati da un *background* storico e culturale profondamente diverso: essi erano direttamente riconducibili alle dottrine giurisdizionaliste del febronianismo e del giuseppinismo e si nutrivano del pensiero di autori come Johann Baptist Hirscher<sup>132</sup>, Karl Theodor von Dalberg<sup>133</sup> e Ignaz Heinrich von Wessenberg<sup>134</sup>, pressoché ignoti in Italia. Inoltre, nel mondo tedesco, raggiunto in forma più mitigata dalle espressioni radicali del cattolicesimo reazionario, il sentimento anti-romano si era espresso in modalità profondamente differenti. In buona sostanza era rimasta una tesi ecclesiologica dibattuta accademicamente e priva di quell'accesa marca anti-clericale e anti-temporalista assunta in Italia<sup>135</sup>. Qui le stesse rivendicazioni avanzate dal vetero-cattolicesimo avevano trovato sostenitori molto prima del Concilio Vaticano e proprio per ampliare il dibattito su di esse un intellettuale come Stanislao Bianciardi aveva fondato a Firenze nel 1864 l'«Esaminatore»<sup>136</sup>. Non va poi dimenticato che da tempo, proprio all'interno di questi circoli cattolico-liberali, si guardava alla Chiesa d'Inghilterra come a un modello di quell'azione di riforma autenticamente cattolica che si auspicava potesse essere attuata anche in Italia e si respingeva con fermezza l'etichetta “protestante” affibbiatale dalla Chiesa romana per «confon-

<sup>131</sup> La prima, che faceva capo a Gavazzi, intendeva la politica come parte integrante dell'annuncio dell'Evangelo e della predicazione del Regno; la seconda, ispirata alle idee del conte Pietro Guicciardini, riteneva che queste ultime istanze dovessero avere la priorità su ogni altro impegno.

<sup>132</sup> Su di lui si veda PIANA 1988, pp. 664-665. Una escussione della sua bibliografia si trova in LAUCHERT 1894, pp. 627-656; LAUCHERT 1895, pp. 260-80, 723-738; LAUCHERT 1896, pp. 151-174.

<sup>133</sup> Sul personaggio si veda il contributo di SCHWAIGER 1989, pp. 489-494.

<sup>134</sup> Su di lui si veda la voce di OTT 1912, pp. 590b-591a e LAUER 1908, pp. 51-71.

<sup>135</sup> *Storia della Chiesa* 2002<sup>3</sup>, pp. 123-124.

<sup>136</sup> Su Bianciardi si veda TREBILIANI 1968, pp. 217-219.

dere i nomi e le cose, per ingarbugliare i gonzi e trionfare»<sup>137</sup>. Al contrario, l'aggettivo protestante non diceva «niente d'odioso, avendo perduto il senso ristretto che aveva in origine»<sup>138</sup> e intendendo solo «significare tutti coloro che protestano solennemente contro la corruttela e contro il dispotismo che dal medioevo in poi si è infiltrato nella curia di Roma»<sup>139</sup>.

Era, dunque, comprensibile che Campello e i suoi seguaci, riallacciandosi a questa tradizione, riconoscessero nel modello anglicano quello culturalmente più consono alla realtà italiana. Ciò a motivo dalla tradizione liberale inglese, del deciso sostegno offerto dalla Gran Bretagna al compimento dell'epopea risorgimentale e del prestigio di cui l'anglicanesimo godeva in quegli anni come esempio di Chiesa cattolica nella fede e democratica nei principi che ne informavano la vita ecclesiale<sup>140</sup>.

## Bibliografia

- ARNALDI D. 1877, *Paragone Possibile tra il Programma Neo-romano per la Rivendicazione dei Diritti Spettanti al Popolo Cristiano ed in Ispecie ai Cittadini Romani e il Libro del Rev. mo can. G. Audisio Intitolato Della Società Politica e Religiosa rispetto al Secolo XIX*, Milano, tip. di Serafino Ghezzi
- BENSON R. H. 1913, *Confessions of a Convert*, London, Longmans, Green & Co. (trad. it. *Confessioni di un convertito*, Gribaudi, Milano 1995)
- BIANCIARDI S. 1868, *La Chiesa Anglicana è ella Cattolica o Protestante? Dialogo del Frulla con un Prete Americano (Lettera XXVII del Frulla all'Esaminatore)*, Firenze, Tipografia di G. Barbera
- BONVEGNA G. 2009, *Seconda Primavera: La Rinascita del Cattolicesimo Inglese nell'Ottocento*, in «Lineatempo. Rivista online di ricerca storica letteratura e arte», 11
- BROWNE R. C. 1896, *Hayes Plumtre, Edward in Dictionary of National Biography*, ed S. Lee, vol. XLV, London, Smith, Elder & Co.

<sup>137</sup> BIANCIARDI 1868, p. 5.

<sup>138</sup> *Ibid.*

<sup>139</sup> *Ibid.*

<sup>140</sup> Si veda al riguardo *Letter of W. E. Gladston to R. Rev. Bishop H. B. Whipple*, Sept. 4<sup>th</sup>, 1897, conservata presso la «Minnesota Historical Society» con sede a St. Paul, Minnesota.

- BUCKLAND A. R. 1912, *Meyrick, Frederick*, in *Dictionary of National Biography*, ed. Sir L. Stephen, *Second Supplement*, vol. 2, London, Smith, Elder & Co.
- CAMPELLO E. 1881, *Cenni autobiografici che rendono ragione dell'uscita di lui dalla Chiesa papale*, Roma, E. C. Forzani
- CATALANO M. C. 1938, *Caporali Enrico*, in *Enciclopedia Italiana*, appendice I, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, p. 356
- Cattolici e la vita politica* 1984, *I cattolici e la vita politica italiana dal 1874 al 1904*, a cura di F. Leoni, Napoli, Guida
- CHIARINI F. 1999, *Storia delle chiese metodiste in Italia 1859-1915*, Torino, Claudiana
- CHIARINI F. 2001, *The Methodist Episcopal Church in Italy: 1871-1915*, in «Methodist History», 39, p. 188
- CICCHITTI-SURIANI A. 1960, *Uno scismatico lombardo, il conte Ottavio Tasca*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 78, pp. 93-99
- CONYBEARE C. R. 1884<sup>2</sup>, *The Italian Catholic Church. Conte Enrico di Campello and Monsignore Giambattista Savarese*, Winchester, Jacob and Johnson, Hants Chronicle Office
- CORATELLA M. R. 1968-69, *Il Movimento Anticlericale a Napoli dopo l'Unità d'Italia: Luigi Prota Giurleo*, tesi di laurea, Istituto Universitario Pareggiato di Magistero "Suor Orsola Benincasa" di Napoli
- CORVINO F. 1962, *Audisio, Guglielmo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. 4, pp. 575-576
- CURCI C. M. 1874-76, *Lezioni esegetiche e morali sopra i quattro Vangeli concordati*, Firenze, Luigi Manuelli
- CURCI C. M. 1878, *Il moderno dissidio tra la chiesa e l'Italia: considerato per occasione di un fatto particolare*, Firenze, Bencini
- DEGL'INNOCENTI M. 1983, *Geografia e Istituzioni del Socialismo Italiano*, Napoli, Guida
- Enchiridion* 1997, *Enchiridion delle encicliche*, vol. III, Leone XIII, Bologna, Dehoniane
- Enchiridion* 2002, *Enchiridion delle encicliche*, vol. II, Gregorio XVI, Pio IX (1831-1878), a cura di E. Lora e R. Simionato, Bologna, Dehoniane
- FALCONI C. 1958, *Gli Spretati o Del Diritto all'Apostasia*, Firenze, Parenti
- FALKNER C. L. 1901, *Plunket, William Conyngham*, in *Dictionary of National Biography*, ed. S. Lee, *Supplement*, vol. 3, New York, The Macmillan Company; London, Smith, Elder & Co., pp. 275-277



- FERRERI G. 1987, *Un apostolo moderno: Ugo Janni*, Torre Pellice, Cooperativa Tipografica Subalpina
- FIorentino C. M. 2011, *Monaco La Valletta, Raffaele*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. 75, pp. 525-528
- FLÜGEL C. 2014, *Die Utrechter Union und die Geschichte ihrer Kirken*, Norderstedt Books on Demand
- FREmANTLE W. H. 1898, *Tait, Archibald Campell*, in *Dictionary of National Biography*, ed. S. Lee, 1885-1900, vol. 55, London, Smith, Elder & Co., pp. 292-299
- GARIGLIO B. 2009, *Rattazzi e i Cattolici*, in *L'Altro Piemonte e l'Italia nell'Età di Urbano Rattazzi*, a cura di R. Balduzzi, R. Ghiringhelli, C. Malandrino, Milano, Giuffrè
- GRIFÒ M. 2012, *L'«anticoncilio di Napoli» del 1869 e il tema dell'emancipazione del clero: alle origini del cattolicesimo nazionale italiano*, in «Ho Theològos», 30, pp. 67-90
- GRIFÒ M. 2013, *Don Paolo Miraglia Gullotti e le Chiese della Riforma*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 130, pp. 45-77
- GUGLIELMI A. 2007, *Ugo Janni a Sanremo. Una grande testimonianza di ecumenismo cristiano*, Ventimiglia, Philobiblon
- HOGG L. M. 1867, *What is doing in Furtherance of Church Reformation in Italy. A Letter to the R. Rev. The Bishop of Pennsylvania, U. S. A.*, London, Rivingtons, Waterloo Place
- HOUTIN A. 1907, *La crise du clergé*, Paris, E. Nourry (trad. it. *L'attuale crisi del clero*, Piacenza, Società Pontremolese, 1910)
- IGNESTI G. 1988, *Il tentativo conciliarista del 1878-1879: le riunioni romane di casa Campello*, Roma, Editrice A. V. E.
- JOHN I. G. 1893, *Hand book of Methodist Missions*. Publishing House of the M. E. Church, Nashville, Tenn., South, Barbee & Smith, Agents
- LAUCHERT F. 1894; 1895; 1896, *Jean Baptiste Hirscher comme écrivain théologique* (ail.), in «Revue internationale de théologie», II, 1894, pp. 627-656; III, 1895, pp. 260-280, 723-738; IV, 1896, pp. 151-174
- LAUER H. 1908, *Geschichte der katholischen Kirche im Grossherzogtum Baden*, Freiburg
- LUPI M. 2009, *Chiesa e dissenso religioso: i vecchi cattolici a Roma*, in «Annali di storia dell'esegesi», 26, pp. 195-220

- MAINA P. S. J. 1958, *Memorias del Pontificio Colegio Pío Latino Americano en Roma, desde su fundación hasta nuestros días, 1858-1958*, Tomo primero, pro manuscripto, Roma, Pontificio Colegio Pío Latino Americano
- MALGERI F. 1964, *Storia della "Voce della verità"*, in «Rassegna di politica e storia», x, 113, pp. 12-27
- MALGERI F. 1974, *Campello, Paolo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. 17, pp. 483-485
- MARTINA G. 1985, *Curci, Carlo Maria*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. 31, pp. 417-422
- Metodismo 1997, *Il metodismo italiano (1861-1991)*, a cura di F. Chiarini, Torino, Claudiana
- MEYRICK F. 1905, *Memories of Life at Oxford and Experiences in Italy, Greece, Turkey, Germany, Spain and Elsewhere*, London, J. Murray
- MILANESCHI C. 1979, *Ugo Janni, pioniere dell'ecumenismo*, Torino, Claudiana
- MILANESCHI C. 2014, *Il Vecchio Cattolicesimo in Italia*, Cosenza, Pellegrini
- MONSAGRATI G. 1998, *Franchi, Alessandro*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. 50, pp. 78-81
- MUCCI G. 1986, *Il primo direttore della "Civiltà cattolica". Carlo Maria Curci tra la cultura dell'immobilismo e la cultura della storicità*, Roma, La Civiltà cattolica
- MUCCI G. 1988, *Carlo Maria Curci. Il fondatore della «Civiltà Cattolica»*, Roma, Studium
- NEVIN R. J. 1884, *Catholic Reform in Italy*, in «The Guardian», 22 ottobre
- NITTI S. 2011, *Il sogno protestante*, in *Cristiani d'Italia. Chiese, Società, Stato, 1861-2011*, a cura di A. Melloni, vol. I, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, pp. 183-196
- NOYES H. E. 1897, *Church Reform in Spain and Portugal. A Short History of the Reformed Episcopal Churches of Spain and Portugal, from 1868 to the Present Time*, London, Paris, Melbourne, Cassell and Company
- OTT M. 1912, *Ignaz Heinrich von Wessenberg*, in *The Catholic Encyclopedia*, ed. Ch. G. Heberman, vol. 15, New York, Robert Appleton Company, pp. 590b-591a
- PIANA G. 1988, *Hirscher Johann Baptist*, in *Lexicon. Dizionario dei Teologi*, Casale Monferrato, Piemme, pp. 664-665
- PICCIRILLO C. 1962, *Le "idee nuove" del padre Curci sulla questione romana*, in *Chiesa e Stato nell'Ottocento. Miscellanea in onore di Pietro Pirri*, a cura di R. Aubert, A. M. Ghisalberti, E. Passerin D'Entreves, Padova, Antenore

- PLONER S. 1998, *Luigi Puecher Passavalli arcivescovo, testimone sofferto del Vaticano I, precursore profetico del Vaticano II (1820-1897)*, Trento, Civis
- Proceedings of the [First] Oecumenical Methodist Conference Held in City Road Chapel, London, September, 1881*, Cincinnati – New York, Walden & Stowe
- RAMBALDI G. 1993, *Ordinazioni Anglicane e Ecclesiologia*. I, in «Gregorianum» 74, pp. 277-307, 461-497
- RAURELL F. 1998, *Il Dramma di Luigi Puecher Passavalli, Arcivescovo Antiinfallibilista*, in «Revista Catalana de Teologia», XXIII, 1998, pp. 421-441
- Responsio Archiepiscoporum 1897, Responsio Archiepiscoporum Angliae ad Litteras Apostolicas Leonis Papae XIII de Ordinationibus Anglicanis. Universis Ecclesiae Catholicae Episcopis Inscripta*, Londinii, Novi Eboraci et Bombaiae, Longmans, Green, et Soc.
- ROBERTSON A. 1890, *Fra Paolo Sarpi. The Greatest of the Venetians*, London, Sampson Low, Marston & Co.
- ROBERTSON A. 1891, *Count Campello and Catholic Reform in Italy*, London, Sampson Low, Marston and Company
- ROBERTSON A. 1925, *Victor Emmanuel King of Italy*, New York, Frederick A. Stokes
- ROBERTSON A. 1929, *Mussolini and the New Italy*, London, H. R. Allenson
- RONCHI DE MICHELIS L. 2004, *Janni, Ugo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, vol. 62, pp. 163-165
- SANI R. 2008, *Le scuole notturne per gli artigiani nella Roma pontificia (1818-1870)*, in *Virtute et labore. Studi offerti a Giuseppe Avaracci per i suoi settant'anni*, a cura di R. M. Borraccini, G. Borri Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2008, vol. II, pp. 939-983
- SAVARESE G. B. 1885, *Prefazione a F. Cicchitti Suriani, La Religione nella Scienza e la Tirannide della Coscienza*, Roma, Forzani
- SAVARESE G.B. 1856, *Introduzione alla storia critica della filosofia dei SS. Padri, ovvero Idea della filosofia cristiana e patristica*, Stamperia e calcografia Vico Freddo alla Pignasecca, Napoli
- SAVARESE G.B. 1881, *Idea cristiana della politica ragione ed il clero cattolico sostenitore del popolo*, Napoli
- SAVARESE G.B. 1882, *L'Ultima Fase della Quistione Romana*, G. De Angelis e f., Napoli
- SAVARESE G.B. 1882, *La Chiesa e la Democrazia*, Fratelli Bocca e Comp., Roma

- SAVARESE G.B. 1884, *I beni ecclesiastici*, Fratelli Bocca e Comp., Roma
- SCHWAIGER G., *Carl Theodor von Dalberg. Erzbischof von Regensburg (1805-1817)*, in «Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg», 23-24, pp. 489-494
- SINISI D. 2007, *Le scuole notturne a Roma e nella Comarca*, in *Scuola e itinerari formativi dallo Stato Pontificio a Roma capitale. L'istruzione primaria*, a cura di C. Covato, M.I. Venzo, Milano, Unicopli, 2007, pp. 222-227
- SODERINI E. 1933, *Il Pontificato di Leone XIII*, Milano, Mondadori
- SPALANCA D. 2007, *Un Prete Scomodo*, Favara, Medinova
- STERNI A. 1881, *Risposta Confutativa all'Autobiografia di Enrico di Campello*, Verona, Tipolitografia Sordomuti Editrice
- Storia della Chiesa 2002*<sup>3</sup>, *Storia della Chiesa. Tra Rivoluzione e Restaurazione 1775-1830*, a cura di H. Jedin, vol. VIII/1, Milano, Jaka Book
- TAMBURINI A. 1967-68, *Il Conte di Campello e il Vecchio Cattolicesimo in Italia*, tesi di laurea Facoltà di Magistero, Università degli Studi di Firenze
- TEDESCHI M., *La fine del potere temporale nella pubblicistica francese (1859-1861)*, in «Diritto e Religioni», II, pp. 497-533
- THEMELLY M. 1974, *Enrico Campello*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. 17, pp. 479-481
- TRANIELLO F. 1977, *Clericalismo e laicismo in età moderna fino al Concilio Vaticano II*, in *Laicità. Problemi e prospettive. Atti del XLVII corso di aggiornamento culturale dell'Università Cattolica, Verona, 25-30 Settembre 1977*, Milano, Vita e Pensiero
- TREBILIANI M. L. 1968, *Bianciardi, Stanislao*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. 10, pp. 217-219
- VALENTI C. 1989, *I Vecchi Cattolici in Sicilia*, Palermo, Società Siciliana per la Storia Patria
- VENZO M. I. 2009, *Congregazione degli Studi. La riforma dell'istruzione nello Stato pontificio (1816-1870)*, Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Direzione Generale per gli Archivi, Roma
- WATSON E. W. 1915, *Life of Bishop John Wordsworth*, London, Longmans, Green and Co.





---

## RECENSIONI

---

DANIELA MÜLLER, *Frauen und Häresie. Europas christliches Erbe*, Berlin, LIT, 2015 (Christentum und Dissidenz, 2), pp. V-199.

Secondo volume della serie “Christentum und Dissidenz”, *Frauen und Häresie. Europas christliches Erbe* raccoglie nove contributi di Daniela Müller in cui si affrontano aspetti diversi della “questione femminile” in ambito ereticale. Di questi interventi, otto, redatti nell’arco di un ventennio (tra il 1994 e il 2013) e già editi (si veda la *Liste der Erstpublikationen*, pp. 193-194), sono stati rielaborati e aggiornati per meglio rispondere al disegno di una ripubblicazione unitaria. Inedito è, invece, il primo dei nove contributi (che riprende il titolo del complessivo volume: *Frauen und Häresie. Europas christliches Erbe*, pp. 1-7). Esso esplicita la tesi portante l’architettura dell’intero libro: le esperienze religiose femminili non-conformiste sarebbero state espressioni pionieristiche e tragiche di un’idea della donna e dei rapporti tra i sessi poi compiutasi, generazioni dopo, nell’identità europea contemporanea. Le “eretiche” d’età medievale avrebbero, cioè, seminato un’eredità cristiana («christliches Erbe») che, germogliata nei secoli seguenti, cresciuta e maturata sul lungo periodo, sarebbe divenuta la concezione specifica e caratterizzante il nostro Occidente oggi.

Per Daniela Müller, ben prima degli anni turbolenti della Rivoluzione francese e dell’irruzione di Olympe de Gouges nelle pagine della storia, le esponenti delle dissidenze religiose avrebbero vissuto già nella *Christianitas* medievale la sfida ad una visione subordinante ed oppressiva dei rapporti tra uomo e donna, icasticamente espressa nella celebre formula di Graziano «vir caput mulieris, mulier corpus viri

[l'uomo è la testa della donna, la donna è il corpo dell'uomo]». Rispetto ad una condizione di generale, imposta subalternità, le “eretiche”, non più relegate al solo ristretto ambito domestico, avrebbero sperimentato ruoli attivi, talora di protagonismo. Nel nonconformismo religioso esse avrebbero trovato una possibilità emancipativa: un'occasione di parità, se non addirittura, talvolta, di autorità. Tali esperienze di libertà, sempre secondo Daniela Müller, non si sarebbero concluse con l'atrocità dei roghi e con le sanguinose repressioni: avrebbero, bensì, gettato le fondamenta stesse per la nostra attuale idea dei rapporti tra uomo e donna.

Così limpidamente affermata nell'intervento d'apertura, questa tesi si snoda poi, benché in modo piuttosto discontinuo, anche negli altri otto contributi del volume, che della *Frauenfrage* focalizzano, di volta in volta, elementi diversi. Uno di questi è il rapporto con l'autorità scritturale. È noto che considerare eversiva la presenza femminile nelle esperienze religiose corrisponda a un duraturo stereotipo di genere, discendente dal prototipo neotestamentario delle insulse *mulierculae*: “miseri donnicciole” in balia di astuti pervertitori della fede, contro cui è riecheggiata nei secoli la denuncia da celebri pagine paoline (2 Timoteo 3, 6-7). Per contro, proprio a caposaldo delle esperienze ereticali femminili la studiosa tedesca rintraccia alcuni precisi, ineludibili riferimenti biblici. Oltre alle figure profetiche e giuridiche femminili dell'Antico Testamento (in particolare Debora e Hulda), si riconoscono soprattutto in due passaggi neotestamentari quale sorgente delle maggiori riflessioni: da un lato, l'affermazione paolina della piena liberazione in Gesù Cristo da ogni categoria identificativa umana («Non c'è più, dunque, né giudeo né greco, né schiavo né libero, né uomo né donna, perché tutti siete un sol uomo in Gesù Cristo», Galati 3, 28); e, dall'altro lato, in prospettiva escatologica, la risposta del Cristo – registrata in Matteo 22, 30 e sinottici – alla provocazione sadducea riguardo la condizione uomo-donna nella Resurrezione («Nella risurrezione né gli uomini avranno moglie né le donne marito, ma saranno come gli angeli di Dio nel cielo»). Sarebbe proprio sulla base di quest'ultimo riferimento evangelico che le *perfectae* catere, dopo la ricezione del *consolamentum*, convinte di vivere in una dimensione di escatologia compiuta, in una prospettiva già angelica, avrebbero considerato ormai venuta meno ogni distinzione tra identità femminile e identità maschile (“*Ketzerinnen*” und die *Autorität der Bibel*, pp. 86-105).

A differenza, quindi, di una concezione misogina del Catarismo – sostenuta, ad esempio, da Eleanor Mc Laughlin – la studiosa tedesca ritiene che, annullando la distinzione tra maschio e femmina, ridotta ad accidente accessorio della transeunte corporeità, il Catarismo fosse liberatorio per le donne, perché permetteva loro di non essere più identificate soltanto con il proprio corpo e con la funzione riproduttiva (p. 147). Per tale ragione il Catarismo avrebbe esercitato una sua specifica attrat-

tività al femminile che andava a sommarsi ad una innegabile influenza ambientale e familiare di simil genere. Erano, infatti, le *perfectae* a rivolgere, all'interno degli ambienti domestici, l'annuncio ad altre donne. Ma non solo. Sconfessando il *topos* dell'eretico scaltro seduttore e dell'eretica ingenua e sedotta (*topos* accuratamente approfondito in *Katharerinnen in Rheinland*, pp. 125-147), gli studi genealogici e prosopografici sulle famiglie catare hanno messo in luce che l'adesione ereticale non era di tipo individuale, bensì di solito legata alla *familia*, al punto da riconoscere l'esistenza di veri e propri *clan* catari (spesso di estrazione nobiliare). Per di più, di frequente all'origine di tali *clan* catari, a capostipite, per così dire, del non-conformismo religioso, vi era stata una conversione femminile: si trattava, di solito, di donne di spicco nelle gerarchie familiari, probabilmente approdate all'eresia dopo la vedovanza. Se, come dimostrato oltre trentacinque anni fa dalle analisi statistiche di Abels e Harrison (R. ABELS, E. HARRISON, *The Participation of Women in Languedocian Catharism*, in «Medieval Studies», 41, 1979, pp. 215-251) e come più di recente ancora ribadito da John H. Arnold (*Heresy and Gender in the Middle Ages*, in *The Oxford Handbook of Women and Gender*, ed. by Judith Bennet, Ruth Karras, Oxford, 2013, pp. 496-510), la presenza delle donne nel Catarismo della Francia meridionale non è stata *quantitativamente* significativa, Daniela Müller riconosce però alle donne delle dissidenze religiose un rilievo *qualitativo*, attribuendo loro una funzione nodale nelle conversioni personali e familiari.

Ancora un contributo sul “femminile” nel Catarismo, ma con un approccio del tutto differente, è *Gott und seine zwei Frauen. Der Teufel bei den Katharern* (pp. 148-164). In esso si illustrano le rappresentazioni catare di Satana, attingendo a più racconti mitici. Si scopre allora che Satana veniva talvolta raffigurato con aspetti di forte seduttività femminile nei confronti degli altri angeli, i quali, proprio subendone il fascino distruttivo, lo avrebbero seguito nella ribellione. Nella *Brevis summu-la*, trattato anticatario redatto in area lombarda verso la metà del XIII secolo, si racconta, invece, della seduzione satanica operata addirittura nei confronti della *uxor* di Dio, trascinata nella caduta originaria. Un'altra versione narra, poi, che Satana avrebbe sedotto sessualmente Eva, e da tale unione sarebbe nato Caino. Pur tra le differenti e plurali versioni registrate all'interno delle diverse forme di Catarismo (radicale o moderato), ciò che accomuna i molti miti è, innanzi tutto, l'idea che tanto la sessualità in sé quanto la specifica identità sessuale femminile siano legate a Satana e che da Satana siano state introdotte.

Altro tema ricorrente è, poi, la complicità femminile, a vari livelli, nella caduta angelica. La ribellione angelica guidata da Satana è, del resto, perno della dottrina catara: non solo sotto il profilo teologico ma anche antropologico e soteriologico. Proprio in relazione all'imprigionamento punitivo degli angeli nel mondo materiale,



nel quarto intervento del volume Daniela Müller si allontana dalla specifica *Frauenfrage* per riprendere la *vexata quaestio* sull'origine catara (“*Ketzer und Ketzerinnen*”. *Über die “fremde” Wurzel abweichenden Glaubens und seine Bekämpfung. Das Beispiel des Katharismus*, pp. 62-85). Il tema della caduta originaria denuncerebbe, infatti, una inequivocabile (quanto taciuta) radice gnostica del Catarismo. Per la studiosa tedesca si sarebbe preferito attribuire origini orientali-manichee a tale forma religiosa antagonista per delinearne maggiormente l'estraneità, l'alterità, la non-cristianità, in base all'efficace *topos* secondo cui la tradizione occidentale è cristiana, quella orientale è, invece, eretica («Christlich war die Tradition des Westen, häretisch die des Ostens», p. 76).

In continuità con il volume del 2004 “*Ketzerinnen*”. *Frauen gehen ihren eigenen Weg: von Leben und Sterben der Katharikerinnen im 13. und 14. Jahrhundert*, il Catarismo è certo per la studiosa tedesca uno degli ambiti investigativi prevalenti sul nonconformismo femminile. Nella presente pubblicazione Daniela Müller offre, però, anche ulteriori angolature con cui osservare il binomio *Frauen-Häresie*. Ad esempio, in due contributi si sceglie la prospettiva giuridica, nella convinzione metodologica di una profonda connessione tra l'elaborazione teologica e le espressioni del diritto (p. 29: «Aufgrund der engen Verflechtung von theologischer Substanz und kirchlichen Rechtäußerung»). In “*Vir caput mulieris*”. *Zur Stellung der Frau im Kirchenrecht unter besonderer Berücksichtigung des 12. und 13. Jahrhunderts* (pp. 29-60) si individuano nella legislazione ecclesiastica, con un focus particolare sui secoli XII-XIII, le limitazioni giuridiche e liturgiche subite dalle donne. Pur distinguendo teologicamente tra un ordine naturale (segnato dalla disparità) e un ordine soteriologico (in cui vige, invece, la parità), innegabile è la marginalità della donna nella vita, nelle istituzioni e nella ritualità della Chiesa medievale. Ciò soprattutto (ma non solo) in ambito liturgico, per la radicata idea di “impurità” femminile, creduta irriducibilmente inconciliabile con la sacralità dei *mysteria*. In *Frauen vor Inquisition* (106-124) – in cui si sintetizzano gli esiti della monografia della stessa Daniela Müller, *Frauen vor der Inquisition. Lebensformen, Glaubenszeugnis und Aburteilung der deutschen und französischen Katharikerinnen*, Stuttgart 1996 –, si analizza, invece, la condizione giuridica delle donne a vario titolo coinvolte nei processi inquisitoriali: come testimoni o come imputate, come accusatrici o come informatrici. Nella disamina della documentazione inquisitoriale si cerca di delineare una qualche specificità femminile nel sistema di sanzioni e di condanne. Daniela Müller ritiene di poter affermare che nella tipologia della condanna si fosse, purtroppo, raggiunta una vera, tragica parità («eine Rechtsangleichung», p. 124): le fiamme del rogo, infatti, attendevano indistintamente tanto gli uomini quanto le donne. A livello quantitativo si osservano, però, alcune differenze. Da indagini sta-

tistiche si nota dapprima una netta preminenza maschile, cui segue, nel XIV secolo, un'accresciuta incidenza femminile. Nel caso dell'accusa ereticale, a differenza della successiva specificità femminile propria dell'accusa di stregoneria, non sembra, comunque, esserci stata una particolare polarizzazione di genere.

Qualunque ricerca sulla religiosità divergente femminile si scontra, in ogni caso, con un grave e più generale problema di fonti. Le vicende delle donne sono il più delle volte pressoché inevitabilmente filtrate da voci, sguardi e scritture di uomini. Va ricordato, benché ovvio e scontato, che i giudici inquisitoriali erano sempre e solo maschi (e, per di più, sacerdoti). Inoltre, non solo il mondo religioso ma la *Christianitas* mediolatina nel suo complesso si esprimeva in un linguaggio androcentrico (se non, addirittura, misogino). Come messo in rilievo in *Askese und Ekstase. Im Körper Gott erfahren* (pp. 8-28), la possibilità femminile di trovare un proprio ruolo religioso, di uscire dall'invisibilità, all'interno di simili coordinate si centrava dunque, seppur in modo ambivalente, nel corpo: o nella rinuncia alla propria tipicità femminile (matrimonio, sessualità, procreazione); o, all'opposto, nell'exasperazione della propria fisicità (nelle esperienze mistiche, ad esempio).

Di tre donne uscite dall'invisibilità e assurte, perfino, a guide religiose tratta *Der Erlöser ist eine Frau. Eine spezifische Form von christlichem Messianismus* (pp. 165-191). In esso si ripercorrono le singolari vicissitudini di tre donne il cui destino venne accomunato da un rogo finale: Guglielma la Boema (i cui resti furono esumati e bruciati postumi a Milano nel 1300), la beghina Prou Boneta (arsa a Carcassonne nel 1325) e la celeberrima Giovanna d'Arco (Rouen, 1431). Paragonate in modo contrastivo ad una quarta leader al femminile – ossia Ildegarda di Bingen, badessa benedettina e riconosciuta guida profetica all'interno della Chiesa istituzionale –, le tre donne, pur espressione di atmosfere e traversie fra loro molto lontane e molto diverse, avrebbero fondato la propria speciale autorità carismatica su una sorta di medesimo messianismo al femminile. Di tale «weiblicher Messianismus» la studiosa tedesca tenta di rintracciare i meccanismi e le linee strutturali comuni. Un aspetto riconosciuto come tipizzante è, innanzi tutto, l'insistenza sulla scelta di un tramite di debolezza (in questo caso: la debolezza femminile) per il compimento della Salvezza, coerentemente alla cifra soteriologica distintiva propria del Cristianesimo. Altro comune denominatore, oltre alle visioni, sarebbe la verginità (*sic!*): carattere funzionale a consolidare l'autorità profetica e a sottolinearne l'azione salvifica.

Da quanto scritto sino a questo punto si può facilmente intuire come, durante la lettura di *Frauen und Häresie. Europas christliches Erbe* sia inevitabile ripensare a molti altri studi di argomento affine che, in modo esplicito o implicito, per analogia o per contrasto, riverberano nel corso di tutto il volume. Del resto, l'indagine

sul binomio *Frauen/Häresie* non è certo tematicamente nuova. Alimentata in origine soprattutto dalle spinte della teologia femminista, ha trovato un proprio spazio a partire dagli anni Settanta/Ottanta del Novecento come settore specifico all'interno della Storia delle Donne (e, più di recente, dei *Gender Studies*). Non è possibile, e nemmeno utile, citare qui, nel breve spazio di una scheda recensiva, anche solo i titoli imprescindibili e irrinunciabili su tale materia. Tuttavia è d'obbligo ricordare almeno un'opera: che l'eresia fosse stata strumento di dissenso verso un contesto religioso-sociale egemonico e che fosse stata, in particolare, veicolo per l'uguaglianza di genere è, infatti, idea pionieristicamente proposta nel 1962 da Gottfried Koch, storico dell'allora Germania dell'Est, in *Frauenfrage und Ketzerium im Mittelalter: die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und den Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln (12-14 Jahrhundert)*. Secondo Koch le donne avrebbero cercato forme di religiosità diversa dall'istituzionale per trovare spazi di libertà, di autonoma espressione: occasioni in cui sperimentare una condizione esistenziale che non fosse quella di sottomesse, di sottoposte, di subordinate. Si può, quindi, affermare che Daniela Müller si collochi, per lo meno in parte, lungo questo solco interpretativo tracciato oltre cinquant'anni fa. Ma solo in parte, si badi bene! Mutate sono, infatti, l'atmosfera ideologica e le motivazioni ideali che ne sorreggono gli studi. A differenza di Koch, volto a rintracciare le antesignane delle lotte sociali di ispirazione marxista del proprio XX secolo, Daniela Müller incontra le vicende delle "eretiche" da un punto di vista schiettamente europeista-occidentale e tramite una formazione, oltre che storica, squisitamente teologica cristiana e biblica. A sottotraccia degli studi di Daniela Müller non vi è più, quindi, la ricerca di precorritrici della (tentata) realizzazione del progetto comunista nel Novecento. Vi è, bensì, il confronto con il Cristianesimo e con l'Europa all'inizio di questo nostro terzo millennio – e, perciò, anche il confronto con l'odierno, tanto diffuso quanto contestato, desiderio di *gender-equality*. In questo senso si spiegano pure i riferimenti e le riflessioni presenti nel volume sull'attualità della Chiesa cattolica (ad esempio a pp. 54-60).

Fin dalle pagine introduttive *Frauen und Häresie. Europas christliches Erbe* vuole congiungersi alla vita contemporanea e palpitante dell'Occidente e delle Chiese, non chiudendo i dibattiti storici in esclusivi circuiti specialistici ed accademici. Ed è certo necessaria questa urgenza di raffronto con la contemporaneità: soprattutto di fronte all'ancora incompiuta maturazione di quei semi di parità che secondo la studiosa tedesca già secoli fa le *Ketzerinnen* medievali sparsero. Non si può, infatti, negare che in alcuni ambienti (soprattutto religiosi, ma non solo) l'autorità femminile sia considerata anche oggi eversiva e sia ancora oggi discrimi-

ne tra ortodossia ed eterodossia. Quando non, addirittura, frontiera tra normalità istituzionale e provocatoria devianza.

FRANCESCA TASCA  
francesca.tasca@freenet.de email

GIUSEPPINA MINCHELLA, *Frontiere aperte. Musulmani, ebrei e cristiani nella Repubblica di Venezia (XVII secolo)*, Roma, Viella, 2014, pp. 384.

So bene che lui è stato doi volte christiano et doi volte turco, cioè quando si battezzò et dopo quando si fece turcho la prima volta, poi quando suo padre l'ha riscatato si fece christiano un'altra volta, et hora che è tornato turco» (p. 37).

Questa testimonianza di fronte all'Inquisizione fa parte di una copiosissima messe di denunce, costiti, dichiarazioni raccolte da Giuseppina Minchella negli archivi inquisitoriali in territorio veneto, per narrare una storia di convivenza nelle diversità, di scambi, di interazioni e osmosi tra le popolazioni del bacino del Mediterraneo nel corso del Seicento.

Il volume è frutto di una ricerca molto ampia, che aveva già prodotto la corposa edizione di alcuni dei processi condotti dall'Inquisizione nella fortezza veneziana di Palmanova e conservati nell'Archivio storico dell'Arcidiocesi di Udine: «*Porre un soldato alla inquisitione*». *I processi del Sant'Ufficio nella fortezza di Palmanova. 1595-1669*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2009.

In entrambi i libri, l'autrice pone al centro dei suoi interessi Venezia e la sua politica mediterranea in età moderna, i tribunali dell'Inquisizione, la variegata e mobile società «dal basso» del Mediterraneo cui, soprattutto gli atti inquisitoriali, danno in qualche modo una voce.

Si tratta di uomini e donne “di confine” le cui a volte plurime conversioni al cattolicesimo da una parte, all'Islam dall'altra, oppure al cristianesimo ortodosso, descrivono uno scenario multiforme, vivacissimo e assai mobile, molto differente dall'immagine stereotipa di un mondo del passato irrigidito in prefigurati confini e in monolitiche appartenenze culturali. «Emerge così – scrive la Minchella (p. 11) – una frontiera porosa, aperta allo scambio e alla contaminazione, contornata da comunità permeabili e interagenti». In epoca di Controriforma trionfante, invece, que-



sti documenti mostrano una Chiesa romana debole, con vescovi assenteisti e preti e missionari impreparati, nei territori del Dominio de Mar, della Dalmazia, del Levante balcanico e insulare, abbandonati a se stessi, dove la Chiesa greca difende il proprio culto, molti cristiani invece scelgono il «sogno turco» e la Serenissima si dimostra pragmatica e nello stesso tempo decisa a difendere i propri diritti giurisdizionali di fronte alle pretese della Chiesa di Roma.

Molti i protagonisti di questo intenso volume: sono i turchi ospitati nella città di Venezia, concentrati nell'omonimo Fondaco, separati ma in continuo contatto con gli altri abitanti cristiani. Sono i rinnegati, sovente inseriti «nel tessuto lavorativo urbano, dove figurano come marinai, carpentieri all'arsenale, gondolieri, barbieri, facchini, calzolai, medici» (p. 56), cristiani poi divenuti turchi, ma anche turchi diventati cristiani, per poi ritornare turchi. Sono gli schiavi che raccontano, negli atti inquisitoriali, vicende per lo più standardizzate in un modello che «rifletteva l'idea che gli inquisitori stessi avevano della società e della religione islamiche» (p. 53). Sono i cristiani greci, costretti a dichiararsi cattolici dall'Inquisizione, ma difesi dalla Repubblica.

L'Inquisizione vigilava in maniera ossessiva sui comportamenti, sugli abiti, sull'uso della lingua: vestire alla «turchesca», «far oratione alla turchesca», imparare «la lingua turchesca» erano comportamenti controllati dall'Inquisizione, anche se la Repubblica garantiva un'ampia tolleranza. Si temeva la fascinazione dei costumi della società islamica, quello che è stato definito il «sogno turco», la concreta possibilità di ascesa sociale nei territori dell'Islam, che migliaia di rinnegati cristiani perseguirono, mentre i privilegi di sangue nei paesi europei non lo permettevano.

Frequentissime sono le testimonianze di plurimi passaggi di fede, attraverso tutte le fedi, dal cristianesimo, all'ebraismo, all'islamismo. Il caso di «Aise seu Avagadun seu Caia seu Ioanna» (p. 89), una donna che, per le difficoltà di identificazione anagrafica dei tempi, si era fatta più volte battezzare, lucrando così numerose donazioni in denaro, diviene paradigmatico di questa straordinaria mobilità, non solo fisica, ma anche religiosa e culturale. Le procedure sommarie delle spontanee comparizioni di fronte ai tribunali inquisitoriali favoriscono sia le delazioni, sia le autodenunce, che permettono momentanei inserimenti sociali e sovente momentanei vantaggi: la povertà viene a volte addotta come ragione per esser diventato turco, per sfuggire al tributo obbligatorio nei territori dell'impero ottomano – «per non pagarlo non avendo commodità, mi feci turco» (p. 62) – oppure la paura, quando si era fatti prigionieri e ridotti in schiavitù.

Le narrazioni degli schiavi fuggitivi dai territori ottomani, scampati agli attacchi dei corsari, catturati e poi fuggiti, sono inestinguibile fonte di episodi avventurosi “di terra e di mare”, cui hanno attinto ormai storici numerosi, cosicché tutta una

letteratura è fiorita intorno a queste fonti invitanti. Con cautela ed acume l'autrice osserva che molte di queste narrazioni sembrano essere soprattutto «espediti giudiziari volti ad assicurarsi la benevolenza dei giudici» (p. 149).

La lunga frontiera tra i territori veneziani e quelli ottomani, studiata anche attraverso la documentazione prodotta dai magistrati di Venezia, mostra una società in continuo movimento, violenta tra saccheggi e devastazioni – sovente gli abitanti della frontiera erano oggetto di razzie e di riduzione in schiavitù, una tratta che sia i turchi, sia i rettori veneziani permettevano –, una società tuttavia anche aperta. Le genti di confine non rispettavano sempre gli ordini dei rispettivi governi, causando frequenti tensioni politiche. I contadini veneti erano pronti a «voler sforzosamente pascolar et arar li terreni di turchi» (p. 117), i turchi volentieri concedevano i propri terreni ai cristiani, al punto che i rettori giungevano a far distruggere, per punizione, i villaggi veneziani di frontiera. I frequenti rapporti economici e gli interessi commerciali, nei porti di Spalato e Zara, mettevano in crisi bolle pontificie come la *In coena Domini*, che proibiva contatti fra mussulmani e cristiani, contatti tuttavia che erano «quasi impossibil a prohibirsi – come scriveva l'arcivescovo di Zara Minuccio Minucci – perché venendo [i turchi] nella città ogni giorno, comprano zappe e altri ferramenti d'agricoltura et di cucina, si fanno ferrare li cavalli et talvolta acconciare archibugi [...] che, col prohibirli tutti, restaria prohibito il commercio» (p. 155).

Accadeva dunque che i contadini, vessati dai feudatari cristiani delle terre in Levante, scegliersero di «prendere il turbante», così come facevano a volte i soldati dei presidi di Venezia in Levante, mal pagati e ridotti alla fame. Rinnegati facevano le spie e sicari venivano assoldati dalla Repubblica per eliminare rinnegati famosi. Cristiani invece fuggivano dalle terre soggette al turco e, come in ogni migrazione, allora come oggi, c'era il problema di inserire questi migranti nella nuova realtà sociale. A quei tempi si arruolavano negli eserciti o ripopolavano le terre in abbandono.

Un'ampia parte del volume è dedicata alla coesistenza della Chiesa greca con la Chiesa latina, soprattutto nelle province di Dalmazia e Albania. Le due chiese erano in realtà in grande competizione, mentre la Repubblica aveva tutto l'interesse a favorirne la convivenza. Nei territori del sultano, invece, si aboriva soprattutto la presenza della gerarchia cattolica. Le relazioni di vescovi e di missionari testimoniano della confusione e dell'ignoranza in cui si trovava la cristianità sotto l'impero ottomano, tanto che «per tutto l'arco della storia veneziana dell'isola [di Candia], relazioni e dispacci denunciarono il passaggio dei cattolici alla Chiesa greca» (p. 279).

La ricerca di Giuseppina Minchella è molto ampia e documentata. Il ricchissimo bagaglio di informazioni, di narrazioni, accadimenti, vicende individuali e collettive, rende questo volume una vera miniera di notizie, che compongono indubbiamente un interessante affresco. Se qualche debolezza si deve segnalare, è proprio perché, in questa moltitudine di spunti, di personaggi e di storie, l'autrice è, a volte, inciampata nella difficoltà di coordinare e vagliare il materiale, che in qualche caso sommerge il lettore nella sua profusione. Resta tuttavia, alla fine della lettura, la sensazione di aver osservato da vicino un frammento di vera storia.

SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI  
susanna.peyronel@unimi.it

DAVID VAN DER LINDEN, *Experiencing Exile. Huguenot Refugees in the Dutch Republic, 1680-1700*, Farnham, Ashgate, 2015, pp. 289.

Nel 2014 l'UNHRC ha valutato in circa 50 milioni il numero dei rifugiati nel mondo: cifra sicuramente cresciuta nel 2015. Il presente riproduce e allarga una ferita che nell'età moderna fu periodicamente inferta alle minoranze religiose. Fu allora che l'emigrazione forzata assunse una dimensione di massa e divenne una strategia politica adottata esclusivamente verso comunità religiose minoritarie. L'archetipo è l'espulsione degli ebrei dalla Spagna nel 1492, una data fatidica perché coincide con la scoperta dell'America e per gli storici con l'inizio dell'età moderna. Il seme dell'intolleranza, per riprendere il titolo di un recente libro di Adriano Prospero, fu piantato in quell'anno e da allora germogliò rigoglioso depositando i suoi frutti avvelenati in ogni parte dell'Europa e in ogni gruppo religioso. Si ripresentò ogniqualvolta una società plurima sul piano confessionale abbracciò una linea esclusivista e optò per una soluzione unitaria, nella quale non vi era spazio per le identità differenti da quella dominante. La punizione dell'esilio fu inflitta indifferentemente ai cattolici e ai puritani inglesi, agli anabattisti tedeschi, ai calvinisti italiani e francesi, ai musulmani spagnoli, agli hussiti boemi, ai protestanti francesi di Salisburgo e (sempre, ovunque, da chiunque) agli ebrei.

Nel regno di Luigi XIV l'esercizio di un potere sopraffattorio assurse paradossalmente alla dignità di una pratica di conciliazione nazionale, all'insegna dell'unità religiosa intesa come strumento di affermazione della superiore sovranità politica che, con la benedizione della Chiesa, esercitava il diritto-dovere di combattere i

nemici della vera fede. L'espulsione degli ugonotti, conseguente alla revoca dell'Editto di Nantes del 1685, produsse il più vasto movimento migratorio dell'età moderna: la cifra probabile di 150 mila rifugiati *religionis causa* (su una popolazione di protestanti francesi valutabile in 730.000) dà la misura della decisione assunta da Luigi XIV quando trasferì alla fede il diritto di appartenenza a pieno titolo alla società francese. Trattare come un corpo estraneo la minoranza riformata, nonostante fosse tutt'altro che ribelle e politicamente pericolosa per la monarchia cattolica, come invece lo erano stati gli ugonotti durante le guerre di religione del secolo precedente, aveva un significato che andava oltre alla vicenda del regno.

Il 1685 è una data europea, non soltanto francese. Rappresenta il tentativo di chiudere l'età della Riforma e della Controriforma, con l'affermazione di un assolutismo che cristallizzava i rapporti di forza e che per reazione suscitava le prime risposte oppostive. Le guerre contro Luigi XIV condotte da una coalizione europea incentrata sull'Inghilterra della Gloriosa Rivoluzione contro il pericolo di una monarchia universale cattolica, rappresentarono la reazione politica. Il grande dibattito sui rapporti tra religione e politica, sulla tolleranza, sul significato civile delle confessioni, che si manifestò a fine Seicento nel mondo riformato, ne fu la reazione culturale e religiosa.

I pastori costretti al rifugio ed emigrati nei luoghi di accoglienza, con al primo posto le Province Unite e l'Inghilterra, animarono un'infuocata discussione proprio sul tema del rapporto tra fede e politica, tra sentimento religioso e chiese, preparando quelle soluzioni di uscita dal confessionarismo che saranno al centro del dibattito illuminista nel Settecento.

La storia della revoca dell'editto di Nantes ha una lunga tradizione di studi che risalgono già alle vittime di quella persecuzione di massa. Affrontarla nuovamente rappresentava un impegno di non poco conto. David van der Linden lo ha fatto spostando lo sguardo dalle idee agli uomini, dalle discussioni teologiche e politiche alle concrete esperienze dell'esilio, dai conflitti sui fondamenti della fede che infiammarono il mondo del *refuge* alle concrete dimensioni di vita dei rifugiati: un ribaltamento di prospettiva che ha portato l'attenzione alle vite quotidiane, ordinarie, delle migliaia di esuli per la fede, costretti a ricrearsi fuori della Francia un ambiente, una rete di relazioni, costretti a cercare fonti di sostentamento, a inventarsi un nuovo profilo di vita e di fede.

L'autore analizza le comunità dei rifugiati nella Repubblica delle Province Unite, un gruppo folto di 35 mila presenze che si inserì nella rete delle chiese vallo-ni francofone, costruita nel tardo Cinquecento per sfuggire alle persecuzioni degli spagnoli. Lo fa con una visione "corale": a catalizzare l'attenzione di Van der Linden non sono le singole personalità di spicco quali Bayle, i fratelli Basnage, Jurieu,



ma un gruppo volutamente fissato nella sua anonimia, che restituisce i problemi di una società correligionaria *sui generis*, composta di rifugiati in Olanda che non sono integrati nelle chiese olandesi. Al centro dell'indagine non è più la figura dell'intellettuale dell'esilio che affermava la sua libertà lungo le frontiere aperte della scrittura. A guidare l'analisi non è più la memoria dell'eroico martirio, né il racconto della felice integrazione nella società d'accoglienza, né l'analisi delle dispute al vetriolo che contrapposero i più fedeli interpreti dell'ortodossia calvinista a quelli che, come Bayle, scrutavano altri orizzonti fuori dai confini confessionali. Protagonisti sono, come dice l'autore, uomini in carne e ossa, le cui esperienze diventano materia di una ricerca finalizzata a conoscere l'esperienza concreta dell'esilio: «what it meant to find yourself in a strange city, amidst people of foreign tongue, to hear a sermon in church, to remember your own past, or to return home after years of separation from family and friends» (p. 8).

Il libro è diviso in tre sezioni incentrate rispettivamente su *The Economy of Exile*, *Faith in Exile* e *Memories in Exile*. La prima esamina gli aspetti socio-economici dell'esilio da cui emergono le ragioni per cui una parte (minoritaria) degli ugonotti rinunciò a convertirsi e scelse l'esilio. È collegata all'analisi dei percorsi di carriera e delle opportunità economiche che l'esilio nelle Province Unite aprì agli esiliati e si focalizza sugli imprenditori del settore tessile, sui ministri del culto, sugli editori e anche sui poveri di città, tutti diversamente attratti dalla possibilità di migliorare le loro condizioni di vita. Nella seconda sezione dedicata al tema "la fede in esilio", l'autore getta nuova luce sulle esperienze religiose degli ugonotti, interrogando una massa notevole di sermoni per capire come i pastori rispondessero ai dubbi spesso angosciosi dei rifugiati. Perché Dio aveva abbandonato la loro chiesa, perché la maggior parte dei correligionari aveva abiurato, quando avrebbero potuto fare ritorno in Francia? Le domande sono intrecciate con le risposte che i pastori forniscono dal pulpito. Sei il tema dominante resta quello di marciare a fuoco i nuovi convertiti, colpevoli di avere tradito la fede dei padri, si deduce che l'impegno dei pastori era tutto rivolto a tenere insieme le chiese, a impedire nuove defezioni e quindi il rientro in patria, che avrebbe comportato la conversione al cattolicesimo. La sezione finale, dedicata alla memoria dell'esilio, consiste in una indagine sulla fitta memorialistica rintracciata dall'autore, nella quale egli scorge non solo e non tanto il racconto degli orrori della persecuzione, ma anche il ricordo dei legami d'amicizia con i preti cattolici e i rapporti di buon vicinato con i fedeli della chiesa papista. L'interesse di questa analisi consiste proprio nel fatto che la memorialistica "minore", legata al ricordo di gente qualunque, smentisce un luogo comune, ossia quello della radicata ostilità interreligiosa in Francia prima del 1685.

Di grande interesse risulta la conclusione nella quale la memorialistica “spontanea” viene messa a confronto con le ricostruzioni storiche pubblicate dai ministri in esilio, in particolare con il racconto delle persecuzioni fatto da Pierre Jurieu, il pugnace e mai domo difensore dell’ortodossia, il nemico giurato di Bayle e di tutti i correligionari esposti al dubbio e alla revisione critica della tradizione calvinista. Le *Lettres pastorales adressées aux fidèles de France*, stampate a Rotterdam tra il 1686 e il 1689, e divulgate lungo la rete di conoscenze che i pastori rifugiati avevano mantenuto in Francia, sono utilizzate come banco di prova su cui misurare consonanze e dissonanze tra il leader dei pastori più intransigenti e la più inquieta e dubbiosa sensibilità dei pastori che riflettevano sugli eventi trascorsi e interrogavano la loro memoria senza passarla attraverso il filtro di una battaglia politica e ideologica, che inevitabilmente deformava la realtà per rafforzare una tesi precostituita. Allo stesso procedimento van der Linden fa ricorso mettendo a confronto la memorialistica dei pastori con l’*Histoire de l’Edit de Nantes*, la prima e grande opera storiografica sugli ugonotti francesi, dall’editto di Enrico IV del 1598 alla sua revoca del 1685. Ne fu autore Élie Benoist (o Benoît), nato a Parigi nel 1640, formatosi a Montauban, pastore ad Alençon dal 1665 alla revoca, e che dopo il *refuge* esercitò la carica di ministro della chiesa vallone di Delft, fino al 1715. L’*Histoire* smantellava le analisi controversistiche e morali con cui i correligionari leggevano il presente e il passato, e proponeva un giudizio fattuale, punteggiato di acute osservazioni, che gli derivavano dalle tante fonti messe a disposizione dai suoi corrispondenti. Oltre che alla Storia dell’Editto di Nantes presumo che sarebbe stato utile rivolgersi anche alla precedente opera di Benoist, l’*Histoire et apologie de la retraite des pasteurs*, del 1687 che riportava il giudizio sui pastori in esilio nel contesto di una storia di lungo periodo iniziata subito dopo Nantes e non la imprigionava negli schemi della deprecazione, del lamento, della denuncia, insufficienti a fornire prospettive adeguate alla sfida. Sono temi che rinviano a quel preciso momento storico e da cui emergono anche dal punto di vista della minoranze esiliche le diversità rispetto al tempo della Riforma e della Controriforma. L’esilio di minoranze oppresse non è più la strada per la radicalizzazione dei convincimenti politici e religiosi; non produce più, come osserva acutamente van der Linden, «a clear-cut quest for religious freedom» (p. 230), ma diventa un’esperienza che attenua e spezza le identità confessionali.

STEFANO GAGLIANO, *Lotta per l'Italia laica e protestantesimo (1948-1955)*, Introduzione di Domenico Maselli, Milano, Biblion, 2014, pp. 237.

Nell'*Introduzione* a questo volume di Stefano Gagliano, Domenico Maselli, uno dei più autorevoli tra gli storici e intellettuali del mondo evangelico italiano, rileva come esso contribuisca a colmare una «lacuna esistente nella nostra storiografia» rispetto a un tema di grande importanza: la lotta per l'affermazione della libertà religiosa combattuta nell'Italia del secondo dopoguerra da alcune attive minoranze dell'opinione pubblica e della popolazione italiana. Si trattò, infatti, di una mobilitazione che coinvolse il piccolo “mondo” protestante italiano e alcuni settori, minoritari ma culturalmente rilevanti, degli ambienti laici, volta a denunciare una prassi amministrativa e un impianto legislativo che limitavano fortemente il diritto di culto e di proselitismo delle confessioni “acattoliche”, come ancora era d'uso definirle, giungendo, nel caso dei pentecostali, a negarlo apertamente. Tra la fine della seconda guerra mondiale e la metà degli anni Cinquanta, in Italia, la libertà religiosa delle comunità protestanti venne fortemente limitata dal combinato disposto dell'opposizione di clero ed episcopato cattolico, preoccupati da un proselitismo avvertito come crescente, dalla protervia dei poteri dello Stato, centrali e periferici, abituati da vent'anni di dittatura a ogni sorta di prassi illiberale, e, in casi assai più limitati, da un'ostilità popolare artatamente rinfocolata. Questo boicottaggio coinvolse tutte le principali confessioni evangeliche italiane, risparmiando solo quelle comunità formate esclusivamente da residenti stranieri, che non compivano alcuna opera di proselitismo né rappresentavano una presenza religiosa viva e pulsante nel tessuto sociale. Gli impedimenti e gli ostacoli opposti ai protestanti, infatti, furono tanto più reiterati quanto più incisive e coronate da successo si rivelavano le loro capacità di penetrazione nella società italiana: motivo che contribuisce a spiegare perché l'ostracismo fu tanto duro contro i pentecostali, nei cui confronti assunse i tratti di una vera e propria persecuzione legale, in virtù della permanenza in vigore fino alla metà degli anni Cinquanta della circolare Buffarini-Guidi dell'aprile 1935. Un provvedimento amministrativo che, è noto, vietava ai fedeli pentecostali il libero esercizio del proprio culto su tutto il territorio nazionale, adducendo a proprio sostegno motivazioni razziali e igienico-sanitarie frutto di perizie e valutazioni pregiudizialmente ostili.

Tale lunga fase repressiva, che limitò fortemente il reale esercizio della libertà religiosa in Italia, in aperta violazione del dettato della Costituzione repubblicana del 1948, causò nei primi anni Cinquanta proteste e interventi da parte di intellettuali, storici e giuristi laici, dando origine a un dibattito di grande rilevanza culturale e

di profonde, anche se non immediate, conseguenze politiche. Dopo di allora, con il venir meno dell'urgenza del momento, una tale vicenda, pur non dimenticata dagli studi, è passata in secondo piano, trovando spazi limitati nelle più generali ricostruzioni storico-politiche dell'Italia repubblicana. In questi ultimi anni, al contrario, quegli avvenimenti hanno incontrato una maggior fortuna storiografica, probabilmente anche a causa del riproporsi, nel nostro paese, di un dibattito legato alla questione della libertà di culto, questa volta in relazione ai diritti degli immigrati, in particolare di fede musulmana. Anche in questo caso si è, però, trattato di studi concentrati su particolari aspetti, volti a indagare precisi contesti locali, le vicende di alcune determinate confessioni o, ancora, le ripercussioni che le polemiche relative alla libertà religiosa ebbero sui rapporti diplomatici italo-americani (cfr., tra i possibili esempi: C. ZAPPALÀ, *La libertà religiosa in Italia nel XX secolo: il caso Sonnino*, Latina, Pair 2000, 1997; P. PICCIOLI, *I testimoni di Geova dopo il 1946: un trentennio di lotta per la libertà religiosa*, in «Studi Storici», 2002, 1, pp. 167-191; R. P. DOMENICO, "For The Cause of Christ Here in Italy". *America's Protestant Challenge in Italy and the Cultural Ambiguity of the Cold War*, in «Diplomatic History», 2005, 4, pp. 625-654; R. ASTORRI, *Il trattato di amicizia, commercio e navigazione tra Italia e Stati Uniti, la questione della libertà religiosa e i rapporti tra Italia e Santa Sede*, in *Studi in onore di Francesco Finocchiaro*, vol. 1, Padova, Cedam, 2000, pp. 55-85).

Merito del libro di Gagliano è l'aver proposto per la prima volta una ricostruzione complessiva della lotta per la libertà religiosa in Italia nel secondo dopoguerra, prendendo in analisi l'intero periodo (1948-1955) in cui essa fu più significativa e drammatica. Nel 1948, infatti, nonostante l'entrata in vigore della Costituzione repubblicana, il trionfo elettorale democristiano dell'aprile portò a compimento il rafforzamento del predominio clericale sulle strutture dello Stato, avviatosi fin dagli ultimi mesi del 1945 e divenuto più stringente nel corso del 1947, con la nomina di Mario Scelba a ministro degli Interni. Proprio per questo il 1948 segnò un peggioramento delle condizioni di libertà e di agibilità pubblica dei protestanti italiani. Il 1955, al contrario, segnò dalla definitiva abrogazione della circolare Buffarini-Guidi, mostrò concretamente come l'impianto legislativo e normativo antiprotestante, elaborato nel corso degli anni Trenta, iniziasse a mostrare segni di crisi, scontrandosi con le prime attuazioni dell'ordinamento costituzionale e con i nuovi equilibri politici emersi dalle elezioni del 1953.

Se gli otto anni compresi tra il 1948 e il 1955 rappresentano il nucleo della ricerca, indubbio merito dell'autore è l'aver contestualizzato la fase culminante dello scontro alla luce del precedente dibattito costituzionale, svoltosi tra il 1946 e il 1948 e della successiva evoluzione verificatasi dopo il 1955, quando, con l'insediamento



della Corte costituzionale, gli aspetti più illiberali della legislazione sui “culti ammessi” furono rapidamente abrogati. All’interno di una simile scansione temporale, l’autore utilizza un approccio tematico, piuttosto che cronologico o geografico, che lo porta a privilegiare alcuni aspetti, lasciandone altri sullo sfondo. Innanzitutto, come lo stesso titolo indica chiaramente, il presente studio si concentra sulle ragioni e gli sviluppi della lotta condotta dal mondo evangelico e da alcuni settori della cultura e dei partiti laici contro le prevaricazioni antiprotestanti. Motivo per cui rimangono indagate piuttosto sommariamente le motivazioni, i condizionamenti e le paure che indussero i governi repubblicani a continuare ad applicare per lunghi anni norme evidentemente illiberali, nonché i dispositivi e le prassi amministrative che permisero il dispiegamento della persecuzione legale nei confronti dei pentecostali e del boicottaggio nei confronti di tutti gli altri culti “acattolici”. Allo stesso modo in secondo piano rimane l’attivo ruolo, peraltro più volte ricordato, del clero, dell’episcopato cattolico e della Santa Sede, nel sollecitare gli interventi repressivi degli apparati statali italiani.

Conformemente a questa impostazione, che lo porta a privilegiare le discussioni, i dibattiti, le prese di posizione all’interno dell’area laica e protestante, Gagliano ci offre una ricostruzione estremamente accurata della dialettica esistente tra le varie confessioni e comunità evangeliche e, all’interno delle stesse, tra le diverse personalità. Seguita con particolare attenzione e rivendicata simpatia è, soprattutto, l’opera di alcuni degli intellettuali e dei politici che più lottarono contro le limitazioni alla libertà religiosa. Giorgio Peyrot, studioso di diritto ecclesiastico e a lungo responsabile dell’Ufficio legale del Consiglio federale delle Chiese evangeliche, e Giorgio Spini, storico e militante socialista, innanzitutto, che a lungo furono tra i principali protagonisti di una tenace resistenza nei confronti delle pulsioni illiberali dello Stato italiano. Ma anche Carlo Alberto Rollier, valdese, militante socialdemocratico e federalista europeo, o, ancora, figure esterne al mondo protestante, ma assai simpatetiche con la causa della libertà religiosa come Gaetano Salvemini e, su un piano più strettamente politico-parlamentare, il socialdemocratico Luigi Preti.

Il quadro che emerge dalla vasta ricerca bibliografica e dall’approfondito scavo archivistico in numerosi archivi pubblici e privati appare molto sfaccettato, mostrandoci come, anche all’interno del pur esiguo mondo evangelico italiano, vi fossero profonde differenze di sensibilità e d’impostazione nella lotta da condurre in difesa della libertà religiosa. Una prima divisione che emerge è quella tra le Chiese protestanti tradizionalmente presenti in Italia e più strutturate, come battisti, metodisti, fratelli e, soprattutto, valdesi da un lato e i pentecostali dall’altro. Questi ultimi erano, infatti, meno gerarchizzati, attivissimi nel proselitismo, appartenenti per lo più alle classi subalterne e sparpagliati in numerose, piccole realtà del Mezzo-

giorno continentale e della Sicilia, elementi che, tra l'altro, li rendevano più esposti alla reazione cattolica e al prepotere degli apparati polizieschi. Queste differenti realtà, pur appartenendo tutte al composito campo evangelico, non sempre riuscivano a comunicare, anche a causa dei sospetti che alcuni degli aderenti alle Chiese storiche nutrivano nei confronti della nuova e dinamica presenza pentecostale, avvertita talvolta come minacciosa. Simili diffidenze e differenze, talvolta artatamente enfatizzate da parte cattolica per giustificare la repressione dei pentecostali, non devono, però, trarre in inganno. Nonostante alcuni momenti di tensione e talune incomprensioni, il mondo evangelico, nella grande maggioranza dei suoi componenti, operò abbastanza compattamente in difesa della libertà religiosa, mentre la Chiesa valdese, la più forte istituzionalmente, compatta geograficamente e storicamente radicata nella realtà italiana, assunse su di sé buona parte del peso delle battaglie legali e dei ricorsi presso le istituzioni italiane.

Accanto alla dialettica interna alle confessioni riformate, nell'analisi proposta da Gagliano vi sono altri aspetti di grande interesse. In primo luogo l'analisi che l'autore propone delle preferenze politiche degli evangelici: elemento centrale, anche perché le presunte intese e simpatie tra protestanti e comunisti costituirono uno dei principali argomenti utilizzati dalle autorità italiane e dalle gerarchie cattoliche per mettere in cattiva luce gli evangelici della penisola agli occhi degli osservatori americani. Denunce del clero, articoli di giornale e, più raramente, relazioni prefettizie e di polizia indicavano come gli evangelici si mostrassero sistematicamente favorevoli ai comunisti e come, di conseguenza, fossero strumentalmente favoriti dalle amministrazioni locali frontiste. Illazioni di questo genere poggiavano su alcuni elementi di realtà: appare un fatto che, nel Mezzogiorno continentale e insulare le piccole e giovani comunità evangeliche guardassero con simpatia ai partiti di sinistra, da cui spesso ricevevano gli unici appoggi. Nell'Italia settentrionale e centrale, al contrario, dove la presenza evangelica risaliva a tempi più antichi e dove, con l'eccezione delle Valli valdesi, essa era prevalentemente urbana, le simpatie dei protestanti andavano ai partiti laici: repubblicani e socialdemocratici. Come ci mostra Gagliano, però, un ruolo molto importante fu giocato da esponenti evangelici anche nella rapida costituzione dell'Unione popolare, uno dei piccoli movimenti che più contribuì, in occasione delle elezioni del 1953, al fallimento del raggiungimento della maggioranza assoluta, e quindi del premio di maggioranza, da parte dei quattro partiti centristi apparentati (Dc, Pri, Pli, Psdi). Si trattava di una formazione nata in occasione delle elezioni che, idealmente capeggiata da autorevoli esponenti laici come Piero Calamandrei e Ferruccio Parri, riuscì a intercettare buona parte del voto evangelico centro settentrionale e, soprattutto, di quello valdese, come appare evidente analizzando i dati del Pinerolese.

*Lotta per l'Italia laica e protestantesimo* aiuta a chiarire questi e molti altri aspetti, che non possono qui essere richiamati nel dettaglio. Proprio per questo, oltre che molto utile per ampliare le conoscenze rispetto alla storia della libertà religiosa in Italia, questo volume appartiene a pieno titolo alla più generale storia politica degli anni del centrismo, offrendo, in particolare, diverse suggestioni attraverso cui osservare la riorganizzazione dei partiti e delle forze d'ispirazione laica nell'Italia del secondo dopoguerra. Né manca una spiccata attenzione per la dimensione internazionale, molto importante in una vicenda che rischiò a più riprese di logorare i rapporti tra la giovane Repubblica italiana e i potenti alleati occidentali, Gran Bretagna e Stati Uniti, storicamente molto sensibili verso il tema della libertà religiosa.

PAOLO ZANINI  
paolo.zanini@unimi.it

---

## ABSTRACTS

---

LUCIO BIASIORI, *Tra Machiavelli e Reginald Pole: Migliore Cresci e la Vita del Principe (1544)* (pp. 5-26).

*Patchwork* composto da brani del trattato pseudo-aristotelico *Secretum secretorum* (Bassora, X sec.) e criptocitazioni del *Principe* di Machiavelli, la *Vita del principe* (1544) che il fiorentino Migliore Cresci dedicò a Cosimo I rappresenta un singolare intreccio fra la ricezione delle opere machiavelliane e la diffusione in Italia di un'inquietudine religiosa favorevole a una riforma della Chiesa condotta dal potere secolare. Un'analisi ravvicinata dell'opera a contatto con esempi analoghi, composti da eterodossi notori come Lucio Paolo Rosello e Antonio Brucioli, e la scoperta di particolari inediti sul profilo biografico e religioso del suo autore mostrano i tratti precisi di un incrocio all'apparenza sorprendente, come quello tra il pensiero di Machiavelli e alcuni settori dell'anticonformismo religioso italiano del Cinquecento.

*Parole chiave:* Niccolò Machiavelli, aristotelismo politico, Riforma italiana, anticlericalismo, Cosimo I, Benedetto Varchi.

*Vita del Principe, written by the Florentine Migliore Cresci and dedicated to the Duke of Florence Cosimo I, is a patchwork made up of a plagiarism of the pseudo-Aristotelian treatise Secretum secretorum (written in tenth-century Iraq) and the insertion of some crypto-quotations from Machiavelli's Prince. What does this patchwork nature reveal? A close reading of both the work and the author's life shows that Cresci was at the same time an admirer of Machiavelli and a supporter of those figures of Italian heterodoxy, the so-called spirituali, who wanted an inner reform of religious life and expected Emperor Charles V and his allies to pursue political change. This overlapping between early Machiavellianism and religious non-conformism cannot be taken for granted, all the more if one considers that, on the one hand, Cresci was not alone (in the article the similar cases of Lucio Paolo Rosello and Antonio Brucioli are highlighted) and, on the other, the "black legend" of the Florentine Secretary was initiated by Reginald Pole himself, the leader of the spirituali. The article aims at solving this apparent knotty question.*

*Keywords:* Niccolò Machiavelli, political aristotelism, italiana Reformation, anticlericalism, Cosimo I, Benedetto Varchi.



ANGELA DE BENEDICTIS, *Tirannide e resistenza lecita nelle fonti giuridiche italiane di Althusius: crimine di lesa maestà e problema costituzionale* (pp. 27-47).

L'analisi del tema della tirannide intesa come crimine di lesa maestà, trattato estensivamente da Althusius nella *Politica*, offre all'autore la possibilità di indagare il complesso problema del "diritto di resistenza" nella relazione con il sapere giuridico del tempo. Dall'esame delle presenze all'interno della trattazione althusiana di autori quali Paride del Pozzo (1410-1493), Girolamo Gigante (XV sec. *exeunte* – 1566?), Prospero Farinacci (1544-1618) e Giovanni Gioannetti (1510/15-1585) emerge una fitta trama di citazioni e densi riferimenti che legano il pensatore calvinista tedesco alla cultura giuridica italiana. Non si trattava, tuttavia, soltanto dell'utilizzo di un cospicuo *corpus* da cui riprendere argomentazioni e dotte referimenti, bensì di un consapevole sforzo di elaborazione e individuazione di saperi teorici che, valicando le frontiere confessionali, contribuissero alla definizione di una tesi "costituzionale" che mirasse a fissare dei limiti al potere del principe/magistrato.

*Parole chiave:* tirannide, Johannes Althusius, diritto di resistenza, Paride del Pozzo, Girolamo Gigante, Prospero Farinacci, Giovanni Gioannetti.

*An analysis of the theme of tyranny understood as a crime of lese-majesty, discussed extensively by Althusius in his *Politica*, enables the Author to investigate the complex issue of the "right of resistance" in connection with the juridical knowledge of the time. From an examination of writers such as Paride del Pozzo (1410-1493), Girolamo Gigante (XV cent. *exeunte* – 1566?), Prospero Farinacci (1544-1618) and Giovanni Gioannetti (1510/15-1585) appearing in Althusius' treaty, there emerges a close-knit network of citations and references that link the German Calvinist thinker to Italian juridical culture. It is not a matter, however, of simply using a substantial corpus from which to borrow lines of reasoning and learned references but, rather, of a conscious effort to identify and elaborate theoretical knowledge that, by going beyond denominational confines, could help to define a "constitutional" thesis aiming to set limits to the power of the prince/magistrate.*

*Keywords:* Tyranny, Johannes Althusius, legitimate resistance, Paride del Pozzo, Girolamo Gigante, Prospero Farinacci, Giovanni Gioannetti.

MARINA CAFFIERO, *Zone di contatto. Da Cipro a Malta: la doppia identità di Malena/Maria, tra islam e cristianesimo* (pp. 79-107)

Frutto di una delle tante razzie condotte dai corsari dell'ordine gerosolimitano, comparando dinnanzi all'inquisizione nel 1748, la schiava Malena, apparentemente musulmana, confessò di aver a lungo dissimulato la propria religione cristiano-ortodossa nella quale era stata battezzata col nome di Maria nella natia Cipro. La sua richiesta di poter pubblicamente tornare alla fede dei padri e di accedere ai sacramenti diede avvio ad un complesso procedimento inquisitorio, condotto dai giudici di fede di Malta in contatto con la Congregazione romana del Sant'Ufficio. La minuziosa ricostruzione, sulla base del suo incartamento processuale, della sintomatica vicenda di Malena/Maria consente all'autore di offrire una fresca disanima del problema dei "rinnegati", in cui si intrecciano dibattito religioso, prospettive di genere e i riflessi dell'ampio dibattito sulla frontiera mediterranea di cui, negli ultimi anni, si è arricchito il panorama storiografico.

*Parole chiave:* Cipro, Malta, Islam e Cristianesimo, "rinnegati", Congregazione romana del Sant'Ufficio.

*The slave Malena came from one of the many raids by corsairs of the Order of the Hierosolymitana. Appearing in 1748 before the Inquisition as an apparent Muslim, she confessed to having concealed her Christian-orthodox religion into which she had been baptized with the name Maria in her native Cyprus. Her request to be allowed to return publicly to the faith of her fathers and take Holy Communion set in motion a complex Inquisitional procedure conducted by the Maltese judges of the faith in contact with the Roman Congregation of the Holy Office. A detailed reconstruction of the symptomatic affair of Malena/Maria using the documents of the judicial examination allows the Author to take a fresh look at the problem of the "renouncers", in which are interwoven the religious debate, questions of gender, and the repercussions from the wide-ranging discussion on the Mediterranean border that in recent years has enriched the historiographical landscape.*

*Keywords:* Cyprus, Malta, Islam and Cristianity, "renouncers", Roman Congregation of the Holy Office.

MARCELLO GRIFÒ, «*Being at once Catholic and Protestant*». *Enrico di Campello e la Chiesa Cattolica Italiana* (pp. 69-104)

La sera del 13 settembre 1881, nella piccola cappella metodista di Roma, il conte Enrico di Campello, canonico della Basilica di S. Pietro, abbandonò pubblicamente la Chiesa cattolica con il proposito di dar vita a una nuova comunità ecclesiale. Più che come un atto di sfida alle Gerarchie, il gesto del canonico fu presentato come un segno sofferto e profetico, finalizzato a restituire credibilità all'immagine compromessa della Chiesa e a riaffermarne il senso teologico oscurato dalla militanza della cordata clerico-reazionaria tra le fila degli avversari del Risorgimento e dell'idea di unità nazionale. Grazie alla mediazione del ministro episcopaliano della Capitale, il noto dr. Nevin, Campello e i suoi seguaci si indirizzarono alla Comunione anglicana il cui Primate li affidò alla tutela del loro presule responsabile delle Chiese straniere. Ciò, almeno, finché essi non fossero stati in grado di soddisfare i requisiti canonici necessari per determinarsi autonomamente.

Ebbe inizio, così, una zelante attività di predicazione e di apostolato rivolta a stabilire una Chiesa nazionale italiana, cattolica nella professione di Fede, liberale in campo politico e leale nei confronti del nuovo governo unitario.

Ma, se forte era l'attrazione di Campello per le Chiese vetero-cattoliche, di fatto la completa dipendenza economica dall'Inghilterra e le relazioni amichevoli con il suo clero lo legavano strettamente agli Anglicani. E così, mentre i rapporti con questi ultimi si facevano più stretti e sintonici, si rese più profondo il divario con la sede di Utrecht, sempre più perplessa in merito all'indirizzo dogmatico che la riforma italiana stava assumendo. Al contempo insorsero numerose divergenze tra Campello e il suo clero giovane che si era gradualmente spostato su posizioni post-denominazionali anche a causa delle influenze del Modernismo incipiente.

Ormai solo e avanti negli anni, abbandonato dai suoi più stretti collaboratori, l'8 dicembre 1902 Campello ricevette l'assoluzione da tutte le censure canoniche in cui era incorso, rientrando nella piena comunione cattolica. Assistito dal solo padre spirituale, moriva il 30 giugno 1903 nell'ospedale dell'Isola Tiberina.

*Parole chiave:* Conte Enrico di Campello, Anglicani, Vetero-cattolici, Chiesa nazionale italiana, riforma della Chiesa, ecumenismo.

*On the evening of September 13th, 1881, in the small Methodist chapel in Rome, Count Enrico di Campello, canon of St Peter's Basilica publicly abandoned the Roman Church so that he could set up a new ecclesiastical community. More than as a daring challenge to Rome's authority, the Canon's action was presented as a difficult and prophetic sign aiming to restore credibility to the tarnished image*

*of the Church and reassert its theological meaning, which had been obscured by the militancy of the reactionary clerical forces among the opponents of the Risorgimento and the idea of national unity. Thanks to the Episcopalian minister of the Capital, the well-known Dr. Nevin, Campello and his followers turned to the Anglican Communion, whose Primate entrusted them to the American bishop “with jurisdiction over Foreign Churches”. This would continue at least until they were able to satisfy the canonical conditions necessary for self-determination.*

*Thus a passionate activity of preaching and pastoral care stated up, the aim of which was to establish a National Italian Church, Catholic in the profession of faith, liberal in politics, and loyal to the new government. While Campello felt strongly attracted to the Old Catholic Churches, the de facto complete economic dependence on England and the friendly relationships with its clergy, tied him closely to the Anglicans. So, as the connection between the Count and the latter became stronger and they were increasingly on the same wave-length, the gap between him and the Old Catholic Churches, more and more puzzled by the dogmatic turn the Italian reform was taking, widened. At the same time, many differences of opinion arose between Campello and the young members of his clergy, who had gradually adopted post-denominational positions due also to the influence of incipient Modernism.*

*Alone and abandoned by his closest collaborators and supporters, on December 8th, the old reformer received absolution from all canonical censure and was fully taken back into Catholic communion. On June 30th, 1903 he passed away in the hospital of Isola Tiberina, assisted solely by his spiritual father.*

*Key words: Count Enrico di Campello, Anglicans, Old Catholics, Italian National Church, reform of the Church, ecumenism.*





---

## VITA DELLA SOCIETÀ

---

LV Convegno di studi sulla Riforma  
e sui movimenti religiosi in Italia  
**“Valdesi”, “Vaudes”, “Valdenses”, “Vaudois”**  
**Identità valdesi tra passato e presente**  
(Torre Pellice, 4-6 settembre 2015)

VENERDÌ 4 SETTEMBRE

Gabriella Ballesio e Grado G. Merlo discutono con Marina Benedetti su *“I margini dell’eresia. Indagine su un processo inquisitoriale (Oulx, 1492)”*

SABATO 5 SETTEMBRE

Grado G. Merlo (Università di Milano), *Alle origini dei “Waldenses”*

Peter Biller (University of York), *How Moneta of Cremona illuminates Waldensians, and how Waldensians illuminate Moneta of Cremona*

Marina Benedetti (Università di Milano), *“Fratelli barlotti”, “cagnardi”, “sorelle in Cristo”. Identità multiple nel Quattrocento*

Gabriel Audisio (Université de Provence), *Essere valdese in Provenza nel Cinquecento, prima della Riforma*

Susanna Peyronel (Università di Milano), *Da «pauvre peuple» perseguitato a popolo «cui era lecito difendersi»: i valdesi alpini nel Cinquecento*

Renata Ciaccio (Università della Calabria), *Strategie di sopravvivenza tra i “valdesi” di Calabria tra Cinque e Seicento*

Martino Laurenti (Université Paris 8 – Vincennes – St. Denis), *«Les Vaudois ayent eu ce nom à cause des Vallées où ils habitoient». La nascita dell’identità “valligiana” nelle comunità valdesi del Seicento*

Pierroberto Scaramella (Università di Bari), *L’identità dei valdesi di Calabria e di Puglia tra Riforma protestante e repressione inquisitoriale (secc. XVI-XVII)*

Albert De Lange (Associazione dei valdesi tedeschi, Ötisheim-Schönenberg), *Il maestro Jean Henry Perrot di Neuhengstett (1798-1853). Ultimo valdese nel mondo dei valdesi tedeschi*

DOMENICA 6 SETTEMBRE

Marco Soresina (Università di Milano), *Identità valdese e identità politiche: dal 1848 al fascismo*

Nicoletta Favout (Fondazione Centro culturale valdese), *“Raccontare i valdesi”: esperienze e sfide nella divulgazione culturale*

Yutaka Arita (Università municipale di Osaka), *I valdesi nella storiografia contemporanea in Giappone*

Bruna Peyrot (scrittrice e storica), *L'autorappresentazione delle Valli valdesi nelle Relazioni alle Conferenze distrettuali, fra politica e radici antiche (1970-1990)*

*Discussione* (con un intervento di Giorgio Tourn)

### Cronaca

di ELISA GOSSO \*

Il LV Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia ha proposto, nella specificità valdese, l'esplorazione dell'identità, concetto indubbiamente molto attuale e ampiamente dibattuto nei campi delle scienze sociali e storiche del mondo contemporaneo. Partendo dall'epoca medievale e attraversando il periodo moderno, fino all'età contemporanea, i relatori hanno spaziato dall'analisi delle differenti denominazioni che hanno caratterizzato la minoranza religiosa all'analisi delle credenze e pratiche valdesi nel corso dei secoli.

Grado Giovanni Merlo (*Alle origini dei Waldenses*) ha illustrato quali fossero, in epoca medievale, alle origini del valdismo, le terminologie impiegate per identificare i “proto-valdesi”, sia da parte delle autorità ecclesiastiche cattoliche, sia da parte della stessa minoranza. Accanto al termine *Pauperes*, una delle prime nominazioni che inquadrava la comunità raccolta attorno a Valdo in quanto entità religiosa, si rintracciano *Valdesios*, *Valdesii* e, più frequentemente, *Valdenses*. Oltre a questa declinazione, esistevano termini impiegati ora in maniera sarcastica, *apostoli*, ora in maniera accusativa, *Lugdunenses heretici*, eretici di Lione, espressione dell'identificazione di un gruppo al contempo differente e raffrontato al movimento dei Catari. *Pauperes* era anche termine di auto-definizione, in particolare nella sua declinazione di *Pauperes spiritu*, Poveri in spirito, che richiamava il passo contenuto nel Sermone sul Monte, in Matteo 5:3. A questa terminologia si affiancò, nei primi anni del Duecento, quella di *Pauperes Lombardi* o quella di *Fratres Italici*, a

---

\* eli\_gosso@yahoo.it

indicare il movimento che, su ispirazione della dottrina di Valdo, era andato formandosi in quel tempo in Lombardia, che a sua volta identificava i correligionari transalpini con l'espressione *Fratres Ultramontani*.

Peter Biller (*How Moneta of Cremona illuminates Waldensians, and how Waldensians illuminate Moneta of Cremona*) ha presentato e analizzato la descrizione del movimento valdese che ci ha lasciato il frate domenicano e inquisitore Moneta da Cremona nella sua *Summa contra catharos et valdenses* del 1243. Se all'apparenza l'opera potrebbe essere consultabile come fonte storica sulle vicende dei primi valdesi, Peter Biller ha dimostrato come si tratti invece di uno scritto polemico, fortemente influenzato dalla personalità, dalle idee e dall'ambiente in cui viveva l'autore, e come vada perciò interpretato, non semplicemente letto, alla luce di questi elementi. La *Summa* è stata quindi esaminata a partire da alcune prospettive esterne: la vita e la personalità di Moneta da Cremona, il paragone del domenicano con un altro confratello polemist, Rolando da Cremona, le somiglianze e le differenze metodologiche utilizzate da Moneta per descrivere i Valdesi e per descrivere i Catari e l'analisi, più nel dettaglio, delle rappresentazioni valdesi all'interno della *Summa*.

Marina Benedetti ("*Fratelli barlotti*", "*cagnardi*", "*sorelle in Cristo*". *Identità multiple nel Quattrocento*) ha messo in luce come i valdesi medievali fossero caratterizzati da un'identità multipla, fondata sulla base di meccanismi di costruzione identificativa esterni al gruppo e connotati in maniera fortemente denigratoria. Fra le espressioni negative attribuite ai valdesi ve ne sono state alcune piuttosto ricorrenti e durature nel tempo, che hanno a lungo confuso il sentimento di identità proprio dei valdesi medievali stessi, i quali usavano normalmente essere definiti come *valdesi* o *poveri di Lione* nei processi inquisitoriali, ma si appellavano fra loro con termini che richiamavano l'aderenza al messaggio evangelico: *fraires en Iesu Christ*, o *serors en Iesu*. Fra le espressioni denigratorie che andavano contro l'auto-definizione del gruppo stesso, Marina Benedetti ha presentato alcuni casi particolarmente significativi, quali *barlotti* e *cagnardi*. *Fratelli barlotti* è il termine usato, ad esempio, per indicare due predicatori itineranti interrogati ad Oulx durante un processo inquisitoriale del 1492. *Cagnarda* è stato invece utilizzato all'interno di un dossier inquisitoriale di fine Quattrocento per identificare Peironeta, una donna valdese del Delfinato accusata di eresia.

Gabriel Audisio (*Essere valdese in Provenza nel Cinquecento, prima della Riforma*), ha affrontato la questione identitaria valdese partendo da una domanda: che cosa significhi essere valdesi in Provenza nell'epoca precedente alla Riforma. La sua riflessione si è strutturata in due ampie aree tematiche. La prima è quella delle definizioni attribuite ai valdesi provenzali dall'esterno del gruppo e quelle autorefe-



renziali. Nei documenti successivi al 1530 sembra che la terminologia vertesse sull'appellativo di *vaudois*, spesso affiancato o addirittura sostituito con il termine *luthérien*. Talvolta, nella documentazione di quest'epoca, appariva anche il termine *secta*. Le auto-definizioni dei valdesi provenzali, invece, erano orientate preferibilmente sul nome di *Poveri di Lione*. La seconda area tematica ha riguardato le pratiche e le credenze del gruppo: se da un lato alcune immagini attribuite esternamente coincidevano con l'auto-rappresentazione dei valdesi stessi (i quali dimostravano una certa coscienza di gruppo fondata sull'eredità di una lunga tradizione religiosa e sulle visite clandestine dei *barba*), dall'altro venivano spesso interpretate secondo chiavi di lettura differenti, che, soprattutto a partire dal 1530, ne distorsero la realtà, spesso confondendoli con i *réformés*.

Susanna Peyronel (*De "pauvre peuple" perseguitato a popolo "cui era lecito difendersi"*) ha fatto notare come, nelle descrizioni dei primi riformatori, l'immagine dei valdesi in quanto comunità coesa sia stata delineata in maniera sempre più netta, tanto da iniziare infine a definirli come un *popolo*, sia in termini di collettività "eticamente" omogenea, sia in analogia con la storia veterotestamentaria del popolo ebraico. Si tratta nuovamente di un'espressione esterna, benché proveniente dal mondo riformato, che i valdesi non avevano mai usato prima per auto-definirsi. Così, ad esempio, Guillaume Farel scrisse dei valdesi come *valdenses vulgo vocantur*, e Scipione Lentolo, nella sua opera apologetica espressamente dedicata alle persecuzioni subite, descrisse i valdesi come un *popolo* pacifico, un *topos* che verrà ribadito in numerose fonti riformate che ne sottolineeranno anche il martirio. Accanto a questa immagine di semplicità e sobrietà è stata costruita, parallelamente, un'immagine dei valdesi come popolo eroico ed invincibile, attorno a cui si svilupperà il dibattito sul diritto alla resistenza e alla difesa armata, che sin dal Medioevo queste comunità avevano di fatto praticato.

Renata Ciaccio (*Strategie di sopravvivenza tra i "valdesi" di Calabria tra Cinque e Seicento*) ha posto l'attenzione sulla situazione dei calabro-valdesi dopo gli eccidi degli anni Sessanta del Cinquecento. Alcuni sopravvissuti alle stragi riuscirono a fuggire e a rifugiarsi nelle terre dei padri, ma la maggior parte restò in Calabria e si adattò alle circostanze imposte dopo la fase di persecuzione violenta. Le singole comunità si plasmarono sulla situazione socio-economica delle località in cui erano stanziate. Renata Ciaccio ha fatto notare, in particolare, che gli indizi di un mantenimento di coesione identitaria da parte dei valdesi si possono leggere attraverso le reti di solidarietà socio-economiche messe in atto dai sopravvissuti, anche al fine di conservare una coscienza di gruppo (così, ad esempio, scattavano reti di solidarietà volte ad attutire le conseguenze di degrado socio-economico causate

dall'azione di espropriazione dei beni dei perseguitati da parte delle autorità civili ed ecclesiastiche).

Martino Laurenti (*“Les Vaudois ayent eu ce nom à cause des Vallées où ils habitoient”*. *La nascita dell'identità “valligiana” nelle comunità valdesi del Seicento*) ha presentato il momento in cui, nel Seicento, nacque l'identità “valligiana” valdese, attraverso l'analisi degli scritti del pastore Jean Léger. L'autore infatti descrisse ampiamente i valdesi attraverso una prospettiva geografica che influenzerà le successive rappresentazioni di questa minoranza religiosa centrate su una identità territoriale, “valligiana” appunto. Martino Laurenti ha fatto notare come il Léger abbia presentato i *vaudois* sotto due profili: uno storico, come valdesi risalenti ai tempi apostolici, ed uno geografico, in quanto valdesi originari del territorio. In questo modo, egli alimentò il mito della successione apostolica dei valdesi valligiani e della loro anteriorità rispetto a Valdo, che tanta fortuna avrà negli anni seguenti, e suggerì che i valdesi esistessero da sempre, spostando indietro la questione delle origini ad un tempo indefinito. Per giustificare tale opinione, Léger trasferì inoltre la questione dal piano storico a quello linguistico, identificando nel termine valdesi la radice *vaud*, vale a dire “valle” in forma dialettale.

Pierroberto Scaramella (*L'identità dei valdesi di Calabria e di Puglia tra Riforma protestante e repressione inquisitoriale, secc. XVI-XVII*) ha illustrato le conseguenze delle ordinanze inquisitoriali che costituirono i prodromi della strage dei valdesi di Calabria negli anni Sessanta del XVI secolo, analizzando come le imposizioni da parte del potere inquisitoriale abbiano fortemente influenzato le pratiche della popolazione valdese e ne abbiano così stravolto l'identità. Dopo l'abiura imposta, infatti, ai calabro-valdesi venne fatto divieto di intraprendere rapporti epistolari con il Piemonte e con Ginevra, tagliando così i ponti con il mondo riformato. Essi avevano l'obbligo di stanzialità, non potevano spostarsi in altre località ed erano costretti al matrimonio esogamico, ovvero non potevano più sposarsi fra di loro. Era inoltre vietato per i valdesi parlare in dialetto, così come per altre minoranze presenti sul territorio calabro, di cui Scaramella ha presentato alcuni esempi in chiave comparativa (italo-greci, ebrei, albanesi). Tutto ciò in stretta connessione con i mutamenti della vita della feudalità meridionale, che aveva accolto quelle popolazioni tra il XV secolo ed i primi anni del XVI secolo, e che a partire dalla metà del Cinquecento subì essa stessa una forte repressione che provocò la svolta nelle relazioni con i valdesi ivi stanziati.

Albert de Lange (*Il maestro Jean Henry Perrot di Neuhengstett, 1798-1853. Ultimo valdese nel mondo dei valdesi tedeschi*), attraverso l'analisi della figura del maestro di lingua francese Jean Henry Perrot, ha illustrato i modi in cui i valdesi emigrati nel Württemberg hanno creato e conservato, per mezzo di determinati tratti

caratterizzanti, una certa forma di identità che ha permesso loro di mantenere nel tempo una coscienza dell'essere valdesi. Nel 1699 la popolazione valdese esule dalla Val Pragelato venne ricevuta in territorio germanico grazie a un editto di accoglienza, che garantì ai valdesi immigrati lo status di cittadini e accordò loro determinati privilegi. Tuttavia, a partire dal 1823, a causa del nuovo assetto geopolitico che era stato instaurato nel Württemberg, i valdesi persero i diritti precedentemente acquisiti e subirono una politica di assimilazione, venendo incorporati nella fede luterana e indotti ad abbandonare la lingua francese per adottare il tedesco. Albert de Lange ha presentato Jean Henri Perrot come una delle figure chiave del mondo valdese germanico che hanno alimentato l'interesse storico, per certi versi anche mitico, e la ricerca delle origini dei valdesi tedeschi come fondamento identitario che si è protratto, nel tempo, fino ad oggi.

Nicoletta Favout (*"Raccontare i valdesi": esperienze e sfide nella divulgazione culturale*) ha presentato e analizzato l'attuale contesto delle Valli valdesi a partire dalla prospettiva della promozione turistico-culturale di un territorio che si presenta con caratteristiche storiche, mitiche, ma anche di contemporaneità. La sua relazione ha illustrato i metodi attraverso cui viene raccontato questo contesto ai visitatori che si trovano ad esplorare il Sistema Museale Eco-Storico delle Valli valdesi. La vicenda e la realtà valdese possono essere affrontate secondo differenti punti di vista (vicende di una minoranza, di una confessione religiosa, delle idee o della teologia, territorio complesso nella sua storia ma anche nella sua attualità), vengono presentate attraverso rappresentazioni, o immagini, mutevoli a seconda dei diversi gruppi in visita, e narrate attraverso determinate parole-chiave (fede, Bibbia, persecuzioni, luoghi mitici). Nicoletta Favout ha inoltre posto l'attenzione non solo sulle aspettative e sugli interessi dei visitatori, ma anche sui coinvolgimenti e sui sentimenti che muovono le guide volontarie del Sistema Museale a diventare tali, intrecciando, in maniera interessante, le due prospettive.

Yutaka Arita (*I valdesi nella storiografia contemporanea in Giappone*) ha preso in esame lo stato dell'arte degli studi storiografici valdesi in Giappone a partire dalle sue esperienze di ricerca sull'argomento. In Giappone la visione dei valdesi è interamente centrata sulla questione dell'eresia medievale, poiché le fonti principali su cui gli storiografi si sono basati, fino ad oggi, per le loro ricerche, sono documenti di provenienza esclusivamente cattolica. Yutaka Arita ha quindi posto in luce la necessità di un approccio differente alla storia e all'attualità valdese, che tenga anche conto delle fonti autoctone, proponendo una visione dei valdesi come di un gruppo religioso caratterizzato dall'espressione giapponese "ghi", che indica, in generale, termini quali giustizia, lealtà, onestà, fedeltà, e come di un'entità che possiede una particolare coscienza collettiva, basata sulla propria, duratura, storia.

Bruna Peyrot (*L'auto-rappresentazione delle Valli valdesi nelle Relazioni alle Conferenze distrettuali, fra politica e radici antiche, 1970-1990*) ha presentato, attraverso un'analisi dettagliata delle relazioni alle Conferenze distrettuali degli anni 1965-1990, le idee riguardanti le rappresentazioni identitarie del mondo valdese emerse dalle suddette relazioni in quel tempo, caratterizzato da un contesto politico e culturale peculiare. Brunna Peyrot ha notato, in particolare, come in questo periodo, da parte delle istituzioni valdesi, siano stati creati modelli di vita da proporre ai credenti indirizzati in maniera netta verso l'evangelizzazione e verso una chiave di lettura delle Valli orientata in senso economico-politico (fondamentale è, in questa prospettiva, il passaggio dall'uso del termine "terra" a quello di "territorio"). Tali circostanze avrebbero condotto a un impoverimento storico-culturale della realtà valdo-valligiana, facendo dimenticare l'importanza della storia per l'identità del territorio e producendo linguaggi e pratiche ecclesiastiche ancora in vigore oggi.



## NECROLOGI

**Brigitte Köhler (1924-2015)**

Il mondo degli studi valdesi in Germania ha subito due pesanti perdite durante il 2015. Nel mese di marzo è morto Theo Kiefner, e in maggio anche Brigitte Köhler. Entrambi hanno dato un importante contributo alla storia dei valdesi tedeschi.

Brigitte Köhler (11 novembre 1924 – 15 maggio 2015), nata a Brema, aveva studiato agricoltura a Gottinga. Quando il marito, Diethard Köhler, era diventato professore di biologia a Darmstadt, la coppia, alla ricerca di una fattoria per i suoi due cavalli, nel marzo 1966 acquistò una vecchia cascina nell'antica "colonia valdese" di Wembach, dove Brigitte Köhler ha vissuto fino alla sua morte. Subito dopo l'acquisto della casa, la coppia scoprì sopra la porta l'iscrizione «Costruito da Jean Daniel Bert e Margretha Bertin, Anno 1797». Il fatto suscitò il loro interesse per la storia valdese, tanto da farne presto due "specialisti" molto apprezzati. Grazie a loro, già nel 1974 si portò a compimento il gemellaggio di Rohrbach-Wembach-Hahn con il paese di origine nella Val Chisone, Prapelato. Brigitte Köhler fu ancora lieta di poter partecipare al 40° anniversario del gemellaggio nel 2014.

Come biologo, Diethard Köhler (1926-1987) aveva grande interesse per la genealogia e politica matrimoniale nelle famiglie rurali; la sua pubblicazione più importante è stata *Die Familien von Rohrbach, Wembach und Hahn im Odenwald* (Le famiglie di Rohrbach, Wembach e Hahn nell'Odenwald), apparsa 1977-1978 in 3 volumi. Anche Brigitte Köhler ha avuto un grande interesse per la genealogia e storia di famiglia, ma non si è limitata ad esse; ben presto ha sviluppato innovative questioni storiche, come per esempio il ruolo che le motivazioni economiche svolsero nell'emigrazione valdese del 1698. Anche nei suoi libri e articoli su Rohrbach, Wembach e Hahn ha presentato nuove fonti per chiarire gli sviluppi economici di quelle colonie valdesi.

Nel 2010 è stata pubblicata la bibliografia di Brigitte e Diethard Köhler; in essa sono elencate 38 pubblicazioni di Brigitte Köhler sul campo della storia valdese. Dopo il 2010 sono apparsi altri suoi articoli. Il più importante per la storia valdese è a mio parere il lungo e innovativo saggio *Die Waldenserprivilegien des Landgrafen Ernst Ludwig von Hessen-Darmstadt* (I privilegi valdesi del langravio Ernst Ludwig di Assia-Darmstadt), del 1984. Brigitte Köhler dimostra in modo convincente come i valdesi, guidati dal pastore Papon, sono riusciti a far inserire le loro richieste nell'editto di accoglienza che il langravio emanò nel 1699 in favore dei

valdesi. Nell'articolo questo piccolo episodio di storia del diritto è raccontato in modo appassionante.

Nel 2004, Brigitte Köhler è stata nominata membro onorario dell'Associazione dei valdesi tedeschi, non soltanto per i suoi lavori scientifici, ma anche per il ruolo che svolse come organizzatrice, anche a livello transfrontaliero, cercando sempre di diffondere il proprio entusiasmo per la storia valdese, in particolare per quella della Val Pragelato. Anche il nuovo Museo valdese di Rohrbach è frutto del suo impegno.

Ci mancherà molto.

ALBERT DE LANGE  
albert.delange@hotmail.de

**Relazione del Seggio della Società di Studi Valdesi  
sull'attività 2014-2015  
all'Assemblea ordinaria dei soci del 22 agosto 2015**

**Attività ordinaria**

*Vita della Società*

Nell'anno 2014-2015 il Seggio (Gabiella Ballesio, vice presidente e archivista; Giorgio Ceriana Mayneri, cassiere; Davide Dalmas, responsabile della biblioteca; Daniele Lupo Jalla, membro della Commissione museo del CCV; Susanna Peyronel, presidente; Matteo Rivoira, segretario; Bruno Rostagno, rappresentante del Seggio nel direttivo del Centro Culturale Valdese e nel comitato per il Convegno del Laux) si è incontrato con regolarità e la sua attività è stata contraddistinta da una buona collaborazione, con l'attivo contributo dei revisori dei conti, Gloria Rostaing e Bruno Mathieu.

Il membro del Seggio Davide Dalmas non intende più candidarsi per il prossimo anno, benché continui a essere nella redazione del Bollettino della SSV; il Seggio uscente lo ringrazia per il lavoro svolto. Il Seggio considera prioritario per la Società il problema di nuove candidature ed energie che costituiscano per i prossimi anni un ricambio della dirigenza della Società. Sembra infatti difficile costituire un gruppo dirigente nuovo e stabile, che permetta un avvicendamento con gli attuali membri del Seggio, che da lungo tempo stanno esercitando questa attività con entusiasmo ed energia, ma anche con l'urgente necessità di forze più giovani.

Per quel che riguarda l'attività dell'anno passato, il Seggio da anni considera importante promuovere una digitalizzazione del patrimonio storico valdese, per favorirne l'immissione in rete e la consultazione. In questo senso si continua la digitalizzazione del fondo fotografico dell'Archivio e l'incremento della Bibliografia valdese *on-line*, cui nel 2014 ha lavorato il pastore Bruno Bellion. Le modalità informatiche per rendere utilizzabile la Bibliografia da parte del portale dei Beni culturali valdesi e metodisti sono attualmente in fase di elaborazione.

Dal settembre 2014 la Società ha concesso alla Princeton Theological Seminary Library, con fondi dell'Otto per Mille della Chiesa valdese, il permesso di digitalizzare il «Bollettino della Società di studi valdesi» dal primo numero («Bulletin de la Société d'histoire vaudoise», anno 1884) fino alla terz'ultima annata edita. Il Bollettino è entrato a far parte della Biblioteca digitale *Theological Commons* (<http://commons.ptsem.edu/>) dell'Università di Princeton ed è consultabile all'indirizzo: <http://commons.ptsem.edu/?keywords=bollettino+studi+valdesi>. La sua consultazione (per autore, per numero di annata e per parole chiave),

con la possibilità di sfogliare la rivista ritrovando parole, autori etc., è semplice e utilissima.

La Società, dall'anno scorso, è stata coinvolta nel progetto per un nuovo allestimento del Museo storico valdese, per cui è stata nominata da parte del Centro Culturale Valdese una Commissione Musei. Il 2014 è stato un anno di lavoro intenso. La Commissione Musei si è riunita più volte producendo alla fine del proprio lavoro un documento preparatorio che è stato inviato al Seggio della Società e al Direttivo del Centro Culturale. Nel mese di gennaio il Centro Culturale ha organizzato tre *focus group* che hanno coinvolto all'inizio del 2015 una quarantina di persone, in rappresentanza di diverse realtà del territorio o della chiesa valdese o in generale del museo o dei suoi visitatori. Nei *focus* si è aperto un ampio dibattito, riassunto in seguito in alcuni temi base su cui lavorare: quale identità/autorità debba rappresentare il Museo; quale missione/messaggio dovrebbe veicolare; quale pubblico bisogna raggiungere; quali strumenti comunicativi debbono essere privilegiati; quali aspetti storici e quali tematici debbono essere evidenziati; deve essere introdotta anche l'attualità?

Il Seggio della Società a sua volta, come responsabile di un patrimonio storico, si è incontrato più volte per elaborare un percorso storico e di memoria che, pur preservando le letture del passato, le innovi e le reinterpreti attraverso un nuovo racconto e nuove soluzioni comunicative. Queste proposte dovranno essere formalizzate nel prossimo anno di lavoro. Alla fine del 2016, infatti, si prevede che il progetto sia allestito e inaugurato entro il febbraio 2017.

La Società di Studi Valdesi, che è da anni membro dell'Associazione Istituti Culturali Italiani (AICI), ha partecipato con un intervento alla Conferenza nazionale *Italia è cultura. Gli istituti culturali per lo sviluppo del paese*, tenutasi a Torino il 25 e 26 settembre 2014 sul tema del ruolo degli enti culturali, nel quadro dello sviluppo economico dei territori.

Durante l'anno la Società ha perso alcuni soci, che ricordiamo con molta tristezza: Antonio Carugati, il pastore Franco Giampiccoli, lo storico Theo Kiefner, Valdo Natali, Nicolette Turin Pinna Pintor.

### *Soci e abbonamenti*

Il numero dei soci è attualmente di 353. La Società ha ricevuto 11 nuove richieste di associazione che presentiamo all'Assemblea per l'approvazione e che porterebbero il totale dei soci nel 2015 a 364.

### *Biblioteca della Società*

Nella seconda parte del 2014 e nel 2015, dopo la Convenzione con il Centro culturale valdese, è stata intrapresa una fruttuosa collaborazione col Centro per migliorare la gestione della nostra Biblioteca. Una ricognizione del fondo librario ha portato alla decisione di intraprendere un progetto di catalogazione finanziato dalla



nostra Società e gestito dal Centro culturale al fine di completare l'inserimento del nostro patrimonio librario nel Servizio Bibliotecario Nazionale (SBN).

Il nostro impegno economico per la gestione della biblioteca è stato il seguente:

€ 11.000,00 per il lavoro del bibliotecario;

€ 4.100,00 per le spese generali (10% circa delle spese per le utenze del CCV);

€ 1.930,00 per la catalogazione di 261 libri;

€ 2.100,00 per coprire la spesa totale della Bibliografia valdese *on-line* (consultabile sul sito [www.bibliografia-valdese.com](http://www.bibliografia-valdese.com)). Il progetto continua ad essere sviluppato, in collaborazione con il Centro Culturale Valdese, sotto la direzione di Albert de Lange e con l'apporto di volontari. Le schede inserite hanno raggiunto il numero di 10.194 rispetto alle 9.788 del 2013.

Nel 2014 sono stati acquistati nuovi libri per un importo di circa 860,00 euro.

### *Archivio storico*

A partire dall'autunno 2014 l'Archivio della Società è stato oggetto di revisione con il reinserimento dei fondi pervenuti negli ultimi anni e l'aggiornamento dell'inventario, anche in vista del suo inserimento nel portale dei Beni culturali valdesi e metodisti. La prima metà dei fondi archivistici relativi alle famiglie è stata rivista o riordinata e inventariata ex novo nel caso di acquisizioni più recenti, secondo gli standard e a cura della dott.ssa Daniela Fantino; il materiale è stato reinserito in cartelline e faldoni nuovi.

### *Archivio fotografico*

L'attività ordinaria dell'Archivio continua regolarmente con l'apertura al pubblico il venerdì mattina. Nel corso dell'anno è stato inventariato il Fondo Fuhrmann, donato l'anno scorso dalla famiglia. Abbiamo ricevuto alcune fotografie da Marcella Chauvie, Fabrizio Coïsson, Vito Liotino, Lucio Paltrinieri.

Le circa 13.000 schede di catalogo e immagini digitali finora prodotte saranno presto visibili sul portale dei Beni culturali valdesi e metodisti, in fase di allestimento per dare la possibilità di una ricerca integrata di tutto il patrimonio (archivi, biblioteche, beni storico-artistici e architettonici) riguardante il mondo valdese e metodista.

## ***Manifestazioni***

### *Convegno storico*

Il LIV Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia ha avuto luogo dal 5 al 7 settembre 2014 ed è stato dedicato a: *La Grande Guerra*

1915-1918. *Le Chiese evangeliche, il costo della guerra*. Gli Atti del Convegno saranno editi nella Collana della Società col titolo: *La Grande Guerra e le Chiese evangeliche (1915-1918)*.

Il LV Convegno, dal titolo “Valdesi” “Vaudes” “Valdenses” “Vaudois”. *Identità valdesi tra passato e presente*, si terrà nei giorni 4, 5 e 6 settembre 2015. Proponiamo una riflessione sul termine “valdesi”, “vaudes”, “valdenses”, “vaudois”, attribuito ad una minoranza cristiana che ha origine nel Medio Evo, ma che si radicherà nelle “Valli valdesi” del Piemonte. Questo termine ha subito importanti mutamenti nel corso dei secoli. È noto che in epoca anteriore alla Riforma questa denominazione era attribuita ai membri del movimento dissidente, ma era rifiutata da questi ultimi. Con l’ingresso dei “Valdesi” nella Riforma si determinò invece un grande mutamento: da accezione negativa a positiva; da definizione inquisitoriale per l’accusa di stregoneria a denominazione di un “popolo evangelico”; da rivendicazione di antiche autonomie comunitarie a confessione religiosa riformata. Questa minoranza, giunta fino ad oggi, ha una lunghissima e complessa storia, che si vuole ripercorrere in questo Convegno, dal Medioevo fino all’età contemporanea, analizzando il mutevole significato della medesima definizione, usata sovente dalla storiografia recente e passata con significati troppo univoci.

#### *Convegno storico del Laux (Val Chisone)*

La dodicesima edizione del convegno “Cattolici e valdesi: dai conflitti alla convivenza”, promosso insieme alla Società anche dal Comune di Usseaux, dal Centro Studi e Ricerche sul Cattolicesimo della Diocesi di Pinerolo e dall’Associazione culturale “La Valaddo”, ha avuto luogo sabato 1° agosto ed è stata dedicata a *Valdo e Francesco*, con relazioni di Grado G. Merlo, Lothar Vogel, Giuseppe Platone, Paolo Cozzo e Giuseppe Giunti.

#### *Serata pubblica della SSV*

La sera di domenica 23 agosto 2015 il Gruppo Teatro Angrogna riproporrà presso il Teatro del Forte il suo spettacolo *Li Valdés*, una carrellata sulla storia valdese dal Medioevo ai giorni nostri attraverso canti e musiche.

## **Pubblicazioni**

### *Bollettino*

Il «Bollettino», la cui redazione è costituita da Dino Carpanetto, Gianclaudio Civalè, Davide Dalmas, Albert de Lange, Marco Fratini, Gianmario Italiano, Susanna Peyronel, Matteo Rivoira (Daniele Tron ha dato le dimissioni ed è entrato in redazione Dino Carpanetto), esce regolarmente e puntualmente con un numero a giugno ed uno a dicembre dell’anno in corso. La redazione ha applicato tutti i criteri

necessari a una rivista scientifica riconosciuta anche in campo internazionale, nell'intento di entrare tra le riviste ISI (Institute of Scientific Information).

Il numero di dicembre 2014 (n. 215) e il numero di giugno 2015 (n. 216) sono stati Bollettini con saggi miscelanei e un buon contributo della sezione "Note e documenti".

La Redazione ha proposto di rivedere la grafica della copertina, oltre alla qualità della carta e ad alcuni particolari dell'impaginazione. Il Seggio ha visto positivamente la possibilità di un cambiamento attraverso una nuova interpretazione della copertina di Paschetto, cogliendo inoltre l'occasione per rivedere anche la grafica dei programmi, delle locandine e del sito. Si è proposto di raccogliere pareri di esperti, in particolare del prof. Gianfranco Torri, docente di Comunicazione visiva presso l'Università di Torino. Torri ha suggerito al Seggio alcuni buoni grafici cui rivolgersi. Nel mese di giugno sono stati raccolti i curricula di vari studi grafici e i preventivi.

#### *La beidana*

Il numero 81 (novembre 2014), dal titolo *Genti delle valli valdesi: studi antropologici* ha raccolto alcuni contributi etnografici, il numero 82 (febbraio 2015) ha avuto carattere miscelaneo, come il numero 83 (giugno 2015), che ha segnato il trentesimo anniversario della rivista, con una redazione in gran parte rinnovata.

#### *Opuscolo del 17 febbraio*

L'opuscolo del 2015 è stato scritto da Giorgio Tourn e ha avuto come tema *Le parrocchie delle Valli valdesi nella Grande Guerra*, basato sulle lettere dal fronte dei soldati e sulle relazioni dei concistori negli anni del conflitto.

#### *Collana storica*

La nostra collana ha visto la pubblicazione di tre volumi: nel settembre 2014 è apparso il volume *Nomadi della fede. Ugonotti, ribelli e profeti tra Sei e Settecento* di Dino Carpanetto (n. 35), e nel corso del 2015 sono usciti *I confini della comunità. Conflitto europeo e guerra religiosa nelle comunità valdesi del Seicento* di Martino Laurenti, e *Federalismo e Resistenza. Il crocevia della «Dichiarazione di Chivasso» (1943)*, a cura di Susanna Peyronel e Filippo Maria Giordano, che raccoglie gli Atti del LIII Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia, con contributi di Massimo L. Salvadori, Luciano Boccalatte, Paolo Bagnoli, Matteo Rivoira, Paolo Momigliano Levi, Antonella Dallou, Filippo M. Giordano, Stefano dell'Acqua, Giovanna Pons.

Entro l'anno in corso sarà edito il volume degli Atti del LIV Convegno di Studi dello scorso anno col titolo: *La Grande Guerra e le Chiese evangeliche (1915-1918)*.

## Progetti speciali

### *Sito internet*

Continua l'aggiornamento del sito internet della Società ([www.studivaldesi.org](http://www.studivaldesi.org)), sempre più visitato, in particolare per quanto riguarda la sezione del *Dizionario biografico dei Protestanti*. Il numero di visitatori, da settembre 2014 ad agosto 2015, è stato di 15.281, per un totale di 124.404 pagine consultate.

### *Dizionario biografico dei Protestanti in Italia*

Dall'estate scorsa è attiva sul sito della SSV la sezione del Novecento del *Dizionario biografico online dei Protestanti in Italia*, (consultabile sui siti [www.biografieprotestanti.it](http://www.biografieprotestanti.it) e [www.studivaldesi.org](http://www.studivaldesi.org)), con 85 nuove schede biobibliografiche, relative ai personaggi che ebbero un ruolo attivo dall'inizio del secolo agli anni della Grande guerra. In vista del cinquecentesimo anniversario della Riforma protestante nel 2017 la Società ha in progetto l'inserimento di personaggi del XVI e XVII secolo.

## Situazione finanziaria 2014 – 2015

La situazione economica della Società è stabile, il bilancio consuntivo del 2014, approvato nell'assemblea del 18 aprile 2015, si è consolidato sulla cifra di 87.207,21 euro con un saldo attivo di euro 106,31 a fronte del bilancio preventivato nell'assemblea di agosto 2013 in cui si prevedeva un bilancio in pareggio di 98.850 euro (la differenza è dovuta principalmente all'annullamento del progetto OPM Gorio di 9.000 euro e in parte allo slittamento della digitalizzazione delle pubblicazioni).

La situazione patrimoniale presenta un accantonamento in titoli di euro 134.203,40 (ricordiamo che per statuto dobbiamo avere un fondo di dotazione di 200 milioni di lire, corrispondente a circa 103.300,00 euro). Nel 2013 l'accantonamento era di euro 129.203,40.

Riassumendo, abbiamo riscontrato un aumento delle entrate: da 80.833,69 euro del 2013 ai 87.207 del 2014, dovuto all'aumento dei contributi del Ministero e della Regione Piemonte, mentre il contributo 5 x 1000 è leggermente diminuito a causa probabilmente del forte aumento del numero degli enti richiedenti tale contributo.

Il futuro, pur con qualche segnale di miglioramento dovuto all'aumento dei contributi statali e regionali, permane incerto. In questa situazione di precarietà, il Seggio presenta per il 2016 un bilancio preventivo di 98.500 euro in pareggio, fondato su progetti finanziati sia dall'otto per mille della Chiesa Valdese e



Metodista, sia dalla Regione Piemonte, sia dal Ministero, che verranno attuati solo in caso di approvazione.

Le richieste OPM presentate a novembre 2014, in attesa di approvazione al Sinodo 2015, ammontano a 81.500 euro.

Si ringraziano i revisori dei conti per l'accurato e preciso lavoro di controllo e per i consigli durante i lavori del Seggio.

Per il Seggio

Susanna Peyronel (presidente)  
Gabriella Ballesio (vice presidente)  
Giorgio Ceriana Mayneri (cassiere)  
Matteo Rivoira (segretario)  
Davide Dalmas  
Daniele Lupo Jalla  
Bruno Rostagno

---

## Norme redazionali

### BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

---

Gli articoli proposti per la pubblicazione devono conformarsi alle seguenti norme redazionali:

1) Gli articoli devono essere inviati alla rivista via **e-mail** all'indirizzo **susanna.peyronel@unimi.it** in formato Word per Windows o compatibili.

2) **Nome, cognome, indirizzo e-mail** dell'Autore (o degli autori) ed eventuali annotazioni riguardanti l'articolo devono essere chiaramente indicati.

3) Degli articoli deve essere fornito un **abstract in italiano** e un **abstract in inglese** di circa 1.000 battute l'uno (spazi inclusi). L'abstract deve essere espresso con il soggetto in terza persona ("L'Autore sostiene che").

4) Al termine dell'*abstract* l'Autore deve scrivere **sei "parole chiave"** e **sei "key words"** che indichino con chiarezza gli argomenti trattati e che la redazione si riserva di rivedere e/o integrare.

5) I singoli saggi comprensivi di note e riferimenti bibliografici non devono superare le 100.000 **battute** (note e spazi inclusi)<sup>1</sup>.

6) **Impostazione testo e citazioni.** Sono previsti 2 tipi di carattere: normale e *corsivo*.

Il *corsivo* va usato per le parole in lingua straniera di uso non comune.

Per dare maggiore risalto a parole o frasi è preferibile usare le virgolette inglesi ("virgolette inglesi").

Per le citazioni testuali vanno utilizzate le virgolette a sergente, dette anche caporali («virgolette a sergente»).

Nel caso queste siano lunghe più di 4 righe si deve andare a capo e saltare una riga sia all'inizio sia alla fine della citazione (in sede di stampa queste citazioni più

---

<sup>1</sup> Sul Bollettino, sono circa 3000 battute a cartella, dunque circa 30-35 cartelle.

lunghe saranno rese in corpo minore). All'interno di una citazione non completa è necessario indicare i punti mancanti con con tre puntini tra parentesi quadre ("Quel ramo del lago di Como, [...] tutto a seni e a golfi").

7) I **referimenti bibliografici** inseriti direttamente in nota verranno riportati col cognome dell'Autore seguito da uno spazio e dall'anno della pubblicazione utilizzata; esempio: Freud 1899, p. 73 oppure Voltaire 1778, p. 58.

8) In bibliografia, alla fine del testo, i testi citati in nota devono essere elencati in ordine alfabetico secondo il cognome dell'Autore e il nome puntato e, per ciascun Autore, nell'ordine cronologico di pubblicazione delle opere (per opere dello stesso Autore pubblicate nello stesso anno, si usino le indicazioni a, b, c; es. 1910a; 1910b; 1910c). L'anno va indicato subito dopo il cognome e l'iniziale del nome dell'Autore, "Freud S. 1910", seguito da titolo dell'opera, luogo di edizione, casa editrice e anno.

Se l'Autore ha due nomi propri (cioè se vi è anche una *middle initial*), così come è consuetudine nei paesi anglosassoni, si devono scrivere le due iniziali non separate da uno spazio (ad esempio: Bianchi G.A., Rossi P.F., Kernberg O.F., ecc.).

Per i riferimenti a contributi contenuti in periodici: cognome e iniziale del nome, seguito dall'anno fra parentesi seguito da nome del periodico fra «virgolette a sergente», eventuale numero dell'annata, numero del fascicolo, estremi dei numeri di pagina.

Nel caso di lavori di più autori, devono essere riportati i cognomi di tutti. Nel caso di un lavoro curato da Autore/i, va riportato il nome del curatore/i seguito dalla dizione "(a cura di)", sia per le edizioni in lingua italiana sia per quelle in lingua straniera.

È obbligatorio limitarsi ai riferimenti citati nel testo.

Se l'anno dell'edizione originale è diverso da quello della pubblicazione utilizzata e citata, va messo dopo il nome della casa editrice entro parentesi (es.: ed. or. 1910), in caso contrario è sufficiente l'anno tra parentesi all'inizio della voce bibliografica dopo il nome dell'Autore.

Esempi:

- per le opere monografiche: JALLA J. 1982, *Storia della Riforma in Piemonte fino alla morte di Emanuele Filiberto. 1517-1580*, Firenze, Claudiana, 1982 (ed. or. 1914).
- per le opere in più volumi: VON PASTOR L. 1930, *Storia dei Papi*, Roma, Desclée, 1930, vol. XII.

- per i saggi contenuti in riviste/periodici: PASCAL A. 1920, *Valdesi cattolizzati a Carmagnola*, in «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise», 41, (1920), pp. 23-39
- per i saggi contenuti in volumi miscellanei: BOBBIO N. 1960, *Due concetti di libertà nel pensiero politico di Kant*, in *Studi in onore di Emilio Crosa*, Milano, Giuffrè, 1960, pp. 219-235
- Curatela di uno o più Autori: PALADINO G. (a cura di) 1913, *Opuscoli e Lettere di Riformatori Italiani del Cinquecento*, Bari, Laterza, 1913.
- per gli atti di convegni: ENCREVÉ A. 2001, *Le protestantisme français face à la Révolution de 1848*, in *La Bibbia, la coccarda e il tricolore. I valdesi fra due Emancipazioni (1798-1848)*, a cura di G. P. Romagnani, atti del XXXVII e del XXXVIII Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 31 agosto – 1° settembre 1997; 30 agosto – 1° settembre 1998), Torino, Claudiana, 2001, pp. 321-348.
- Per articolo da sito Internet: come nel caso di volumi e articoli stampati, con l'aggiunta di: testo disponibile al sito: <http://www...> e la **data di consultazione**

9) I riferimenti archivistici e/o a manoscritti inseriti in nota vanno riportati secondo la seguente dicitura, Archivio, Fondo, Altra serie, c. xx. Ad esempio, Archivio di Stato di Venezia, Sant'Ufficio, busta 1, c. 1. Se l'archivio è straniero, va aggiunta la nazione. Per i manoscritti, valgono le stesse norme redazionali, (es. Firenze, Biblioteca Laurenziana, Fondo, Vol.1, c. 1.).

Eventuali riferimenti archivistici e/o manoscritti devono precedere la parte bibliografica.

Per ulteriori informazioni si contatti la redazione all'indirizzo email sopra indicato o si consulti la pagina della rivista sul sito [www.studivaldesi.org/publicazioni/normebolettino.pdf](http://www.studivaldesi.org/publicazioni/normebolettino.pdf)







## Società di Studi Valdesi

10066 TORRE PELLICE (To) Via Beckwith, 3

C.C. Postale N. 14389100 Codice Fiscale: 94514640013

### DALLO STATUTO DELLA SOCIETÀ

#### 2. Finalità.

1) La Società si propone di promuovere studi e ricerche sulla storia e sulla diffusione del movimento e delle Chiese Valdesi, sui movimenti di riforma religiosa in Piemonte e in Italia e sull'ambiente delle Valli Valdesi.

2) La Società persegue i propri scopi mediante:

a) la pubblicazione di ricerche e documenti sul suo Bollettino o in altra sede;

b) l'organizzazione di convegni di studio e di incontri qualificati, a carattere nazionale ed internazionale;

c) l'organizzazione e la messa a disposizione degli studiosi di una Biblioteca e di un Archivio storico specializzati;

d) la creazione e il funzionamento di un Museo storico valdese in Torre Pellice, di Musei storici locali e di altri Musei specializzati nelle Valli Valdesi, la collaborazione a iniziative e realizzazioni in questo senso di Enti pubblici e privati attivi nelle Valli Valdesi o altrove;

e) la tutela e la valorizzazione del patrimonio storico ed archivistico delle Valli Valdesi, in collaborazione con le Chiese, con la Tavola Valdese, con gli Enti locali e con i privati interessati;

f) l'istituzione di rapporti, scambi di pubblicazioni ed incontri con altre associazioni che perseguano scopi affini;

g) la diffusione dell'interesse per la storia e gli studi sul movimento e le Chiese Valdesi, sui movimenti di riforma religiosa in Piemonte e in Italia e sull'ambiente delle Valli Valdesi;

h) la partecipazione, sotto qualsiasi forma, in altri Enti od Associazioni culturali aventi finalità che rientrano, totalmente o parzialmente in quelle della Società.

3) La Società non persegue fini di lucro.

#### 9. Pubblicazioni.

1) La Società cura la pubblicazione del «Bollettino della Società di Studi Valdesi», almeno una volta l'anno e di un opuscolo in occasione del 17 febbraio di ogni anno.

2) Bollettino ed opuscolo sono destinati a studi e documenti sulla storia e la diffusione del movimento e delle Chiese Valdesi, sui movimenti di riforma religiosa in Piemonte e in Italia, sull'ambiente delle Valli Valdesi. Essi vengono inviati gratuitamente a tutti i soci effettivi in regola con il pagamento della quota sociale, ed a quelli onorari, nonché agli abbonati non soci.

3) La Società promuove inoltre altre pubblicazioni, periodiche e non, inerenti ai propri scopi.

---

I soci ricevono gratuitamente il Bollettino semestrale, La Beidana e l'opuscolo che viene pubblicato in occasione del 17 febbraio.

Segreteria (responsabile: Luisa Lausarot) - orario di apertura: martedì ore 9.00-13.00; giovedì ore 9.00-13.00 / 14.30-18.00 - tel. e fax: 0121.93.27.65.

Archivio (responsabile: Gabriella Ballesio) - orario di apertura: martedì, mercoledì, giovedì ore 9.00-13.00 / 14.00-18.00; venerdì ore 9.00-13.00 - tel. 0121.91.603.

Biblioteca - orario di apertura: martedì, mercoledì, giovedì ore 9.00-13.00 / 14.00-18.00; venerdì ore 9.00-13.00 - tel. 0121.93.21.79.

*pubblicazione  
informativa  
no profit*

Omologato

**Posteitaliane**

Semestrale

Autorizzazione del Tribunale di Pinerolo n. 3/71 del 15 dicembre 1971

Direttore Responsabile: Daniele Lupo Jallà

Stampa: Stampatre - Torino

Sped. in abb. post. - Legge 662/96, art. 2 comma 20/c

Filiale di Torino - n. 2 - 2° sem. 2015

€ 12,00